المنظمة العربية للترجمة

جون ستيوارت ميل

النفعية

ترجمة

سعاد شاهرلي حرار

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الـنـفـعيـة

المنظمة العربية للترجمة

جون ستيوارت ميل

النفعية

ترجمة

سعاد شاهرلي حرار

مراجعة

هيثم غالب الناهي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ميل، جون ستيوارت
النفعية/ جون ستيوارت ميل؛ ترجمة سعاد شاهرلي حرار؛ مراجعة هيثم غالب الناهي.
127 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ISBN 978-9953-82-534-2
1. النفعية (فلسفة). 2. الأخلاق. أ. العنوان. ب. حرار، سعاد شاهرلي (مترجم). ج. الناهي، هيثم غالب (مراجع). د. السلسلة.
144.6

Mill, John Stuart
«Utilitarianism.» in: *Collected Works of John Stuart Mill*,
vol. x: *Essays on Ethics, Religion, and Society*.



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2012

المحتويات

مقدمة المترجمة 7
سيرة المؤلف 15
المقدمة 23
الفصل الأول: ملاحظات عامة 27
الفصل الثاني: ماهية النفعية 35
الفصل الثالث: العقوبات القصوى لمبدأ المنفعة 65
الفصل الرابع: أي نوع من الأدلة يحتمله مبدأ المنفعة؟ 77
الفصل الخامس: حول الصلة بين العدل والمنفعة 87
الثبت التعريفي 121
ثبت المصطلحات 125

مقدمة المترجمة

هذا الكتاب هو أول ترجمة عربية لكتاب جون ستيوارت ميل المعروف بـ **النفعية** (*Utilitarianism*) المنشور في الجزء العاشر ضمن الأعمال الكاملة لجون ستيوارت ميل تحت عنوان **محاولات في الأخلاق والدين والمجتمع** *Collected Works* (Toronto: Toronto University Press, 1969), vol. x: *Essays on Ethics, Religion and Society*.

اعتمدت هذه النشرة في الأصل على الطبعة الرابعة **للنفعية** *Utilitarianism* (London: Longmans Green, Reader and Dyer, 1871). وهي طبعة مراجعة للطبعة الثالثة لسنة 1867 وعن الطبعة الثانية لسنة 1864 وعن الطبعة الأولى لسنة 1863 وعن مجلة **فرازر** (*Fraser's Magazine*) حيث نشر ميل ثلاثة مقالات ـ المقال الأول في تشرين الأول/ أكتوبر 1861 من ص 391 إلى ص 406 وهو يقابل الفصل الأول والثاني لكتاب **النفعية**. وفي شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 1861 قام بنشر مقال ثانٍ من ص 525 إلى ص 534 وهو ما يقابل الفصل الثالث والرابع من **النفعية**. وفي شهر كانون الأول/ ديسمبر 1861 نشر مقالاً أخيراً من ص 658 إلى ص 673 وهو ما يقابل الفصل الخامس والأخير من كتابه ثم تمت إعادة نشر هذه المقالات الثلاثة في عمل مفرد في بداية 1863.

لقي الكتاب عند نشره صدى كبيراً فأعيد طبعه عدة مرات وترجم إلى عشرات اللغات منها الفرنسية والألمانية والعبرية والإيطالية والصينية واليابانية والروسية وما زالت حركة الترجمة متواصلة ومتجددة خلال أكثر من قرن ونصف. وهنا سنحاول أن نترجم كتاب النفعية إلى اللغة العربية لأول مرة حتى نتمكن من إفادة القراء العرب بنص وجدت فيه المجتمعات غير العربية ما يفي بحاجتها على الرغم من اختلافات الزمان والمكان. يمكننا رصد فوائد عديدة لكتاب النفعية لجون ستيوارت ميل ونستطيع تصنيفها ضمن المجال الفلسفي والمجال الأخلاقي والمجال الحقوقي. فالغرض المباشر لكتاب «النفعية» هو الدفاع عن نظرية أخلاقية واجهتها في تلك الفترة انتقادات لاذعة وهدامة وأعلنت في الوقت ذاته عن مخاطرها وعن سوء فهم لحقيقتها وأغراضها. فكان كتاب «النفعية» رداً على اعتراض كل من يدعي أن الأخلاق التي يدافع عنها ميل هي أخلاق في مرتبة دونية بالمقارنة مع النظريات الأخلاقية المنافسة لها، كالنظرية الأخلاقية لكَنْت (Kant).

يجب أن نذكر بأن النفعية هي الفلسفة الأخلاقية التي يمكنها أن تنازع الكنتية وهي إحدى مصادر الأخلاق المعاصرة المطبقة (Practical Ethics) التي أسسها بيتر سينجر (Peter Singer). فالنفعية نظرية إنسانوتية ترفض مثلها مثل الكنتية المقاييس الأخلاقية الشائعة المنبثقة من المواثيق الاجتماعية ومن الاعتقادات الدينية. وهي ـ مثلها مثل الكنتية ـ حاولت أن تطرح بطريقة غير منحازة ومن منطلق الحاجات الإنسانية مقياساً كلياً للإجابة عن سؤال: ماذا أفعل؟

إن إجابة ميل عن هذا السؤال وردت ضمن مراجعة للنفعية كما تصورها وقدمها مؤسسها جيريمي بنثام وضمن المشروع الفلسفي الذي تصوره ميل وحققه في كتابه **نسق المنطق** وأشار إليه في سيرته

الذاتية. لذا لم يقتصر دور ميل على الدفاع عن النفعية أمام تهجمات نقادها بل كان دوره الأساسي تقديم النظرية الأخلاقية البديلة في نفس الوقت للنظرية الأخلاقية الحدسية بما هي جزء من فلسفة رجعية ومحافظة وكذلك تقديم التنقيح الملائم لنفعية بنثام التي اعتبرها ميل منذ 1838 منقوصة وغير ملائمة لتوجهه الفلسفي العام. يمكن أن يعتبر ميل في كتاب **النفعية** تابعاً خائناً لنفعية بنثام، فهو تابع ثائر. لكون كل التحويرات التي أدخلها ميل على نفعية بنثام هي في الواقع تعكس تأثره بالرومنسية وبهاريت تايلور. فبعد الأزمة النفسية التي مر بها سنة 1826 قام بمراجعة فلسفته ليوفق داخلها بين حقوق الفكر ومتطلبات الشعور والطموحات العميقة للشخصية التي ثمنها الرومنسيون. ويعود ذلك إلى كون بنثام أهمل دور الإحساس بالواجب والشعور الأخلاقي عامة في نظريته التي نفي فيها الأفعال غير المرتبطة بالمنفعة. فأصلح ميل هذا الأمر بإدراك جوانب عديدة من الحياة الباطنية وأخذ بالنظريات غير النفعية واحتواها في نظره على وجه من أوجه الحقيقة. فركز ميل في كتابه النفعية على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الخاصة بالطبع بين الأفراد، مميزاً بين النافع والصالح. فالنافع هو ما يمكن أن يساهم في السعادة العامة أما الصالح فهو ما يمكن تحقيقه من هدف قريب لا يعلو إلى القيمة الأخلاقية. فالنفعية التي قدمها ميل في كتابه ليست مجرد نسخة شاحبة للفلسفات الأخلاقية النفعية السابقة بل هي نفعية منقحة وموسعة ومعمقة. فقد تجاوزت عيوب النفعية ونقائصها كما صاغها بنثام. ففي مقال لميل بعنوان «بنثام» نشره سنة 1838 يذكر كل ما سلط بنثام عليه النظر في نظرته الأخلاقية. فبنثام بحسب ميل أهمل بعض الصفات الأساسية للطبيعة الإنسانية وأنقص من قيمة البعض الآخر، وتجاهل المشاعر وما تحتله من أهمية في الطبيعة البشرية واكتفى باعتبار الإنسان كائناً يشعر باللذة والألم ويوجه سلوكه من

خلال مختلف التغييرات الخاصة بمصلحته الذاتية، فهو كائن خاضع لتأثير الانفعالات التي تعتبر عادة أنانية ومتأثرة بالميولات أو النفور من الآخرين.

إن بنثام في رأي ميل لا يعترف بقدرة الإنسان على البحث عن الكمال الروحي. لأن غايته اقتصرت على تمكين البشر ضمن حياة إجتماعية من التشريع المدني والسياسي الذي يسمح لها بتحقيق السعادة الخاصة داخل المجتمع. فتقتصر الأخلاق عنده على ما يسيّر العلاقات بين الناس. لذلك كانت مقاربة بنثام للسعادة مقاربة كمية تخص توزيع السعادة على أكبر عدد ممكن. وكان مقياس النمو الأخلاقي عنده مقياساً خارجياً يتمثل في جعل طبع الفرد مطابقاً لمبدأ المنفعة، فاستبعد بنثام من نظريته الأخلاقية الاحترام الذاتي والكرامة التي لا تمثل في رأيه عناصر بين السعادة الإنسانية ولا هي عينات مميزة للطبيعة الإنسانية. لذلك حاول ميل في كتاب **النفعية** المتكوّن من خمسة فصول أن يبني ما يلي: تضمن **الفصل الأول** إشارات عامة تتعلق بوضع النفعية كنظرية أخلاقية ضمن النظريات الأخلاقية الأخرى التي تقام على الحدس. ويدور هذا الفصل حول مسألة التأسيس الفلسفي للأخلاق الذي لم يهتم به بنثام خشية الوقوع في مأزق الميتافيزيقا والأوهام والسفسطة. لكن عند ميل كان التأسيس مسألة رئيسية لا يمكن توضيح النفعية والكشف عن كنهها ولا الرد على معارضيها بدونه، والخوض في مسألة التأسيس منذ الفصل الأول تمكّن من إعطاء قيمة فلسفية للنفعية تضاهي قيمة الفلسفة الكنتية في مجال الأخلاق والتي تعتبر المنافس الحقيقي لها. أما **الفصل الثاني** فهو يتعلق بالرد على كل الاعتراضات التي واجهت النفعية، والتي إما أساءت فهمها أو حرفتها، كما يمثل فرصة ضمن النفعية لذرج تصوره الأخلاقي الخاص وكذلك من خلال إضافة

المقياس الكيفي للتمييز بين اللذات والتصور الخاص للسعادة التي لا تتلخص في الإشباع ولا تتعارض مع الفضيلة.

أما **الفصل الثالث** فتعرض فيه ميل إلى مسألة الجزاء الخاص لمبدأ النفعية، مؤكداً في ذلك على أهمية الشعور بالواجب والضمير الأخلاقي - وهي من المسائل التي أهملها بنثام في تصوره للنفعية. فاهتم ميل بطبيعة الشعور الأخلاقي وبدور التربية والدين في تطويره، بما أنه طبيعي لا غريزي.

في **الفصل الرابع** من كتابه عالج مسألة هامة تتعلق بإبستيمولوجيا الأخلاق وهي مسألة الدليل في المجال العملي، ولا يمكن فهم ما تضمنه هذا الفصل دون الرجوع إلى ما قدمه ميل في الباب الأخير والفصل الأخير من كتابه **نسق المنطق**، والمتعلق بمنطق الفن المختلف عن منطق العلم. ويقصد ميل هنا الفن الأخلاقي والسياسة الإستطيقا، اللتين أثارتا مسألة الدليل في مجال الأخلاق ليبينها بنقده اللاذع الذي جاء من قبل مور (Moore) في كتابه **مبادئ الأطيقا** (*Principa Ethica*) معللاً أن الدليل الذي قدمه ميل، لا يعدو أن يكون سفسطة طبيعية.

تعرض ميل في الفصل الأخير (**الفصل الخامس**)، الذي ختم به كتابه، إلى مسألة الصلة بين العدل والمنفعة. وهو في الواقع أول ما فكر فيه ميل عندما تناول مسألة النفعية إذ كان ضمن تصوره لمشروع إصلاحي في المجال الأخلاقي والسياسي والاجتماعي حيث قد خطط ميل لهذا المنحى تأليف خمسة كتب لم يظهر منها إلا أربعة وهي كتابه حول الحرية والحكومة التمثيلية والنفعية واستعباد النساء. وكان الكتاب الخامس مخصصاً للعدل لكن تراجع ميل عن ذلك لأنّ الأخلاق النفعية تحتمل التفكير في العدل مثل منفعة من نوع خاص، لكن لها صلة بعضوية بالمنفعة.

كما نرى أن الاهتمام بالعدل ضمن التفكير في النفعية يعطي بعداً عملياً هاماً، ويجعل من الحقوق الأخلاقية والقوانين الأخلاقية والعدل الأخلاقي محركاً اجتماعياً وسياسياً هاماً، ودافعاً من دوافع تغيير المجتمعات إلى ما هو أفضل ضمن تصور للتاريخ قائم على فكرة التطور. لأن التاريخ خلافاً لما يعتقده معاصروه كماركس لا يخضع إلى محددات مادية تفعل بصفة حتمية، بل إن ميل يرى أن الأفكار تمثل سلطة وتجسم قدرة بها تؤثر في التاريخ. هذا الفصل يحتوي على مظهر آخر من مظاهر الابتعاد عن بنثام وتقييم لتصور خاص بالكاتب حول القانون والحق والعدل. فخلافاً لبنثام الرافض لحق أخلاقي في مقابل الحق الشرعي أو الوضعي فإن ميل يدافع في هذا الفصل عن الحقوق الشخصية، ويخلص النفعية من الفردانية التي رميت بها فأصبحت معه نظرية تعير اهتماماً للمساواة وللعدل الاجتماعي بقدر ما تهتم بحرية الفرد وسعادته. وفي هذا تأكيد على الجانب الاجتماعي في الأخلاق، إذ لا بد أن يؤسس المجتمع على العدل والتعاطف. في هذا الفصل الأخير نجد ميل يطبق تصورات الغاية منها عملية تتعلق بالمجال السياسي والاجتماعي وتتمثل أساساً في الدفاع عن حقوق الأقليات التي هي حقوق أخلاقية لا حقوق قانونية، إذ تندرج ضمن التأسيس لمجتمع عادل تخص فيه السعادة لأكبر عدد ممكن بل العدد الكبير والقليل الأغلبية والأقلية. سواء كانت هذه الأقلية إقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. فتضمن هذا الفصل المبادئ التي على أساسها سيدافع ميل في كتابه **اعتبارات حول الحكومة التمثيلية** عن حقوق الأقليات السياسية، وفي كتابه **استعباد النساء** عن حقوق الأقليات الاجتماعية الخاصة بالنوع.

يمكننا في الختام أن نختم بملاحظة وبسؤال.

أولاً: تتقاطع في كتاب **النفعية** لجون ستيوارت ميل عناصر هامة

من فلسفته النظرية والعملية السابقة لهذا الكتاب وتحدد الاتجاهات اللاحقة.

ثانياً: إن كان هدف ميل من كتاب **النفعية** الرد على الاعتراضات التي وجهت للنفعية، فهل تمكن ميل من تقديم رد شافٍ ونهائي على معترضي النفعية؟ وهل وضع حداً لسوء الفهم الذي يحيط بالنفعية؟ أم كانت نفعية ميل سبباً مولداً لسوء فهم من نوع خاص؟

مهما كانت الإجابة التي سنقدمها فإنها لا تجعلنا ننكر ثراء النفعية التي قدمها ميل وخصوبتها. عندما نطلع على كل ما ألف في عصره حول هذا الكتاب ومازال ينشر حوله من قراءات وتحليلات وانتقادات ندرك أهميته في الفكر المعاصر لا من حيث الاهتمامات الخلافية بل من حيث الاستتباعات العملية التي ولدها والنضالات المختلفة التي يندرج ضمنها كمسألة الحق الذاتي اليوم.

سعاد شاهرلي حرّار

سيرة المؤلف

من الصعب تقديم سيرة جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) في بعض الصفحات، لذا سنكتفي بذكر أهم الفترات التي تلخصها بالاعتماد أساساً على **سيرته الذاتية**[1] (*Autobiography*) التي ألفها في السنوات الخمس الأخيرة من حياته (1868 ـ 1873) والتي تم نشرها بعد وفاته.

يمكننا تقسيم حياة جون ستيوارت ميل إلى ثلاث مراحل. تتمثل الأولى في نشأته وتأثره بوالده جيمس ميل (James Mill) وتمتد هذه الفترة من 1806 ـ 1826 أما المرحلة الثانية فتبدأ بالأزمة النفسية التي مر بها جون ستيوارت ميل والتي استطاع بعد الخروج منها التخلص تدريجياً من سلطة أبيه، وتحقيق شخصيته وإنجاز مؤلفات تعبر عن نضجه الفكري وتقابل هذه المرحلة الفترة ما بين 1826 ـ 1858.

---

(1) اعتمدنا في تقديم جون ستيوارت ميل على المراجع التالية: John Stuart Mill, *Collected Works* (Toronto: University of Toronto Press, 1963), vol. 1: Autobiography and Literary Essays; Catherine Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme* (Paris: PUF, 1999), vol. II; Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (London: Duckworth and Co, 1900), vol. III: John Stuart Mill, and John Skorupski, *Why Read Mill Today?* (London: Routledge, 2006).

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي تتعلق بالفترة اللاحقة لوفاة زوجته واستقراره بأفنيون (Avignon) بفرنسا مع اهتمامه الشديد بالمسائل الأخلاقية والسياسية والاجتماعية وذلك من 1858 إلى حد وفاته سنة 1873.

الفترة الأولى: الطفولة والشباب:

ولد جون ستيوارت ميل يوم 20 أيار/مايو 1806 بلندن. لم يتردد على أي مدرسة ولا أي جامعة إذ تعهد أبوه جيمس ميل بتعليمه حتى لا يكون عرضة في المدارس والجامعات لتأثيرات سلبية. وقد نجح الأب في مهمته، إذ لما بلغ ابنه السادسة عشر من عمره كان قد تلقى معارف وعلوماً لا يمكن أن يحصل عليها أي طالب في سنه.

فقد درس جون ستيوارت ميل اليونانية في الثالثة من عمره، وتلقى الرياضيات والتاريخ إلى حد السنة السابعة. وفي الثامنة درس اللاتينية والهندسة والجبر، وكان إلى جانب ذلك يقوم بدور المعلم لأخوته الأصغر منه. من الثامنة إلى الثانية عشر اهتم ميل بالعلوم التجريبية واللغات القديمة أي اليونانية واللاتينية والرياضيات والتاريخ. كما أنه اطلع على **أرغانون أرسطو**[2] (*Organon d'Aristote*) والمتون المنطقية القروسطية أما في الثالثة عشر من عمره فقد اطلع على الاقتصاد السياسي من خلال مؤلفات آدم سميث[3] (Adam Smith) وريكاردو[4] (Ricardo). بعد حصوله على هذا التكوين الكثيف والعميق، سافر جون ستيوارت ميل إلى فرنسا حيث بقي بضعة أشهر

---

(2) يحتوي **أرغانون أرسطو** على ستة أجزاء منها كتاب **المقولات** و**العبارة** و**التحليلات الأولى** و**التحليلات الثانية** وغيرها.

(3) من مؤسسي الاقتصاد السياسي (1723-1790).

(4) عالم إنجليزي مختص في الاقتصاد السياسي (1772-1823).

في ضيافة أحد أصدقاء أبيه. ويجب أن نذكر أن هذه التربية التي تلقاها ميل عن أبيه والتي ساهم فيها بتكوينه الذاتي حرمته في الواقع من مخالطة أطفال في سنه، فكان دائماً يلعب بمفرده كما يذكر بذلك في سيرته الذاتية[5]، ولم يتمتع ولو بيوم عطلة. فكان سفره إلى فرنسا بمثابة المتنفس له. فساعدته العائلة المضيفة على التخلص من هيمنة الكتب عليه. فعلمته الفروسية والسباحة والمبارزة بالسيف والغناء والرقص. كما تعلم كذلك اللغة الفرنسية التي أصبح يجيد قراءتها وكتابتها.

إن زيارة ميل لفرنسا مكّنته لبضعة أشهر من أن يستبدل القراءة في الكتب بالقراءة في الكتاب الكبير للعالم وكان لذلك أثر شديد في حياته اللاحقة وأعطاها مجرى آخر بحياته. إثر عودته من فرنسا سلمه أبوه كتاب صديقه جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) بعنوان **مقال في التشريع**. وكانت غايته أن يجعل ابنه حاملاً لراية النفعية البنثامية، وعليه فإن مطالعة جون ستيوارت ميل لكتاب بنثام كان لها وقع شديد في نفسه إلى درجة أنه أصبح يعتقد أن مبدأ النفعية ألف بين مختلف معارفه واعتقاداته.

في سنة 1822 جمع ميل أصدقاءه الذين لهم النزعة النفعية نفسها وأسس «المجمع النفعي» (Utilitarian Society).

ولعلّ من بين الأحداث الهامة في هذه الفترة من حياة ميل أنه أصبح في سن السابعة عشر (1823) يعمل كاتباً في مجمع الهند حيث كان أبوه يشتغل. وفي أواخر هذه الفترة كثرت الاختلافات والصدامات بين ميل الابن والأب مما أدى بالأول إلى غلق المجمع

(5) Mill, *Collected Works*, vol. 1: Autobiography and Literary Essays.

النفعي سنة 1825 ليحل محله مجمع النقاش الذي لم تكن مهمته ترويج النفعية بل التصادم بين الأفكار. جمع ميل في هذه الفترة بين أتباع أوين (Owen) وكولريدج (Coleridge) والتوريز (Torries) المخالفين لأفكار جيمس ميل.

وهو ما مكّنه سنة 1823 من نشر بعض المقالات في مجلة **وستمنستر** (*Westminster Review*) التي أسسها بنثام والتي سيعهد ميل بإدارتها في ما بعد. خلال هذه الفترة قام ميل بنشر كتاب بنثام في خمسة أجزاء بعنوان *Rational of Judical Evidence* . وفضلاً عن كل هذا فقد تعلم ميل كذلك في هذه الفترة اللغة الألمانية، ولكن على الصعيد الصحي أُصيب ميل بالانهيار العصبي سنة 1825، إلى ما عاناه طيلة سنوات من صراع بين شخصيته العميقة والحقيقة التي تمتاز بالإحساس والمحبة، وبين العقلية الفكرية الجافة والباردة التي فرضها عليه أبوه من خلال التربية التي لقنها إياه.

من خلال تقديمه لهذه الأزمة تقديماً دقيقاً ومؤثراً في سيرته الذاتية، نتبين أنه لم يعد قادراً على الانخراط في فلسفة أبيه وفلسفة بنثام انخراطاً وثيقاً. لكن بعد وفاة بنثام سنة 1836 نشر جون ستيوارت ميل مقالاً سنة 1838 بعنوان «بنثام» (Bentham) حاول من خلاله أن يتجاوز موقفه المتطرف منه وأن يكون عادلاً تجاه بنثام وذلك ببيان الجوانب الإيجابية والسلبية لفلسفته. كما أن المراسلة التي دامت سنوات بين ميل وكارليل (Carlyle) العدو اللدود للنفعية كانت مناسبة سانحة للكشف عن الصراع المرير، الذي سيزداد حدة تحت تأثير أوغست كونت (Auguste Comte) وأتباع سان سيمون (Saint Simoniens) وهو ما علمناه من خلال الصفحات التي حذفها ميل من سيرته الذاتية (Autobiography) ولكن وقع تقديمها من طرف باك (Packe) في كتابه حول حياة ميل والتي ذكر فيه بعزلته العاطفية

والأخلاقية[6]. ولحسن الحظ التقى ميل سنة 1831 - وهو في الرابعة والعشرين من عمره - بالمرأة التي ستغير مجرى حياته والتي ستفتح له باب الحلم والشعر والحب، ذاك الباب الذي كان مغلقاً لمدة سنوات. هذه المرأة هي هارييت تايلور (Harriet Taylor) المتزوجة من جون تايلور (John Taylor) وأم لطفلين منه. دامت قصة حبها مع ميل عشرين سنة من 1831 إلى 1851 وهو تاريخ زواجها منه بعد وفاة زوجها. فالحب الذي ربط بينهما كان مبنياً على الاشتراك في الأفكار والأحاسيس مما أعطى لجون ستيوارت ميل الثقة في النفس وجعلته يدرك مشاعره العميقة ويجرؤ على التعبير عنها بعد كبت دام سنين.

نشر ميل خلال هذه الفترة كتاب **نسق المنطق**[7] (*System of Logic*) سنة 1843 الذي يعبر فيه عن المبادئ التي أقيمت عليها فلسفته التي سماها فلسفة التجربة وقابلها بالفلسفة الحدسية. تتجلى هذه الفلسفة الجديدة على المستوى النظري والإبستيمولوجي وكذلك على المستوى العملي الذي يتضمن الأخلاق والسياسة والفن والإستطيقا. لم تتدخل هارييت في تأليف هذا الكتاب ولكنها لعبت دوراً هاماً حسب ما صرّح به ميل في تأليف كتابه الهام الثاني **مبادئ الاقتصاد السياسي** (1848) (*Principals of Political Economy*) وخاصةً في الفصل الذي تناول فيه مسألة مستقبل الطبقات الكادحة[8]. إذ عبر في هذا الفصل عن ميله للاشتراكية التي كان أبوه يمقتها تحت تأثير هارييت تايلور.

---

(6) Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (London: Macmillan, 1952).

(7) John Stuart Mill, *Collected Works* (Toronto: University of Toronto Press, 1963-1991), vol.: VII-VIII: *System of Logic, Ratiocinative and Inductive.*

(8) Mill, Ibid., vol. II-III: *Principles of Political Economy.*

الفترة الثالثة 1858 ـ 1873

تعتبر وفاة هارييت تايلور سنة 1858 الحدث الهام في هذه الفترة. كما تعتبر هذه الفترة هامة من الناحية الفلسفية لأنها شهدت نشر ميل لمؤلفات تعلقت بالمسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. إذ قام ميل سنة 1859 بنشر كتابه **عن الحرية**[9] (*On Liberty*) الذي صرّح فيه أنه ألفه بالاشتراك مع زوجته هارييت وأبرزه الإهداء الذي تضمنه.

تلت هذا الكتاب مجموعة من الكتب الأخرى التي تجسم الاهتمامات المشتركة بين ميل وزوجته هارييت. فنشر **النفعية**[10] (*Utilitarianism*) سنة 1861. ونشر كذلك **اعتبارات حول الحكومة التمثيلية**[11] (*Considerations on Representative Governement*) كما نشر سنة 1865 كتابه حول **فحص فلسفة السيد هاملتون**[12] (*Examination of Sir Hamilton Philosophy*) وهو كتاب تعهّد فيه ميل بنقد فلسفة هاملتون الذي هو أحد الكنتيين الإنجليزيين لما في ادعاءاته من خطر على فلسفة التجربة التي أسسها ودافع عنها ميل.

في السنة عينها نشر ميل كتابه **أوغست كونت والوضعية**[13] (*Auguste Comte and Positivism*). كما قام ميل في آخر هذه الفترة من حياته بجمع بعض مقالاته في أربعة أجزاء تحت عنوان **مقالات ونقاشات**[14] (*Dissertations and Discussions*) نشرت ثلاثة أجزاء منها في حياته ونشر الجزء الرابع والأخير سنة 1875 بعد وفاته.

---

(9) Mill, Ibid., vol. XVIII.

(10) Mill, Ibid., vol. X.

(11) Mill, Ibid., vol. XIX.

(12) Mill, Ibid., vol. IX.

(13) Mill, Ibid., vol. X.

(14) John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical* (London: J. W. Parker, 1875).

هذا البعض مما ألفه جون ستيوارت ميل طيلة ثلاثين سنة من حياته والذي تم نشره إلى جانب البعض الآخر في الأعمال الكاملة التي تضمنت 33 جزءاً والتي تعهدت دار نشر جامعة تورنتو ـ كندا تحت إشراف جون روبنسون (John Robinson) بتنفيذه من سنة 1963 إلى سنة 1991 ويعتبر الآن المرجع الأساسي لمن يرغب في الاطلاع على فلسفة جون ستيوارت ميل من مختلف مصادرها وفي مختلف أطوارها. لكن ما تجب الإشارة إليه هو أن حياة جون ستيوارت ميل في الفترة الأخيرة لم تقتصر على تقديم نظرية فلسفيه بل، تمثلت في المحاولة التي قام بها لتطبيقها في حل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها إنجلترا في عصره. وهو ما جعله يترشح للانتخابات البرلمانية عن دائرة وستمنستر (Westminster) ويفوز بمقعد في البرلمان للفترة من 1865 إلى 1868.

نشر ميل بعد انتهاء مدته نائباً برلمانياً كتاب **استعباد النساء**(15) (*Subjection of Women*) الذي نادى فيه بالمساواة بين الرجال والنساء ودافع فيه عن الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للنساء باسم الحرية والعدالة وقدرة الإنسان على التحسن.

توفي جون ستيوارت ميل سنة 1873 وقامت ابنة زوجته هيلان تايلور (Helen Taylor) بنشر السيرة الذاتية لجون ستيوارت ميل تحت عنوان *Autobiography*، وفي سنة 1874 نشرت له **ثلاثة مقالات في الدين**(16) (*Three Essays on Religion*).

هذه نبذة عن حياة جون ستيوارت ميل المليئة بالفكر والتنظير، والمشاركة في الحياة العامة في عصره.

(15) Mill, *Collected Works*, vol. XXI.

(16) Mill, Ibid., vol. X.

المقدمة

كتاب **النفعية** لجون ستيوارت ميل يندرج ضمن النظرية النفعية التي تعتبر جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) مؤسسها والتي تواصلت إلى اليوم حتى اعتبرت دراستها من الشروط الضرورية لفهم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. لكن النظرية النفعية هي من أكثر النظريات الفلسفية الأخلاقية تعرضاً لسوء الفهم وإثارة الاختلاف حولها. ويعود ذلك في الأصل إلى لفظ المنفعة في حد ذاته. فالنافع غالباً ما يعتبر أداة تستخدم لأية غاية لكن بالنسبة للنظرية النفعية النافع ليس أداة بل يدل على أمر أخلاقي يتمثل في السعي لتحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن. والمشكل الذي تثيره هذه الصياغة لمبدأ المنفعة هو، أن الأمر الأخلاقي يأخذ بعين الاعتبار الواقع البشري المتسم بالأنانية ليحقق له أهدافاً سامية جداً، ولتحقيق ما هو صالح مادياً صلاحاً شخصياً. ويعود اقتران مفهوم المنفعة بالمجال الاقتصادي حيث ساهم في مسخ هذه النظرية الأخلاقية النفعية وبرر إقصاءها أو رفضها. فأصبحت هذه النظرية في القرن التاسع عشر تنعت بفلسفة البورجوازي، إذ ساقها دو توكفيل (De Tocqueville) في كتابه **الديمقراطية في أميركا** (*De la démocratie en Amérique*). يقول دو توكفيل «ولن أخفي القول أن نظرية المنفعة تبدو لي من بين النظريات

الفلسفية الأكثر ملاءمة لحاجيات الأفراد في عصرنا الحاضر» ويعني ذلك أن صاحب هذا القول لا يرى في النفعية فلسفة أخلاقية تدعو إلى بذل مجهود من طرف الفرد والتعالي عن حاجاته لأنها تلائم طبيعته ولا تقتضي منه أي حرمان. وموقف دو توكفيل هو تعبير عن الفكر الفرنسي الذي رفض لمدة أكثر من قرن النفعية واحتقرها وتجاهل حقيقتها وتحديداً الرهانات الخاصة بها. وفي ألمانيا اتخذ ماركس موقفاً معادياً من النفعية ومن كل ما تمثله. بالرأسمالية اذ نجده يقول في **رأس المال** (*Le capital*) «المساواة ـ الملكية وبنثام». وهذا الموقف يعبر عن تجاوز للبعد الاجتماعي والأخلاقي للنفعية التي لم تقدم لها إلا صورة ساخرة وجزئية للإنسان الملتزم بالدفاع عن مصالحه الأنانية.

لكن في بداية القرن العشرين تمت إعادة تأهيل النفعية خاصة من خلال كتاب إيلي هاليفي (Elie Halévy) تحت عنوان **تكون الراديكالية الفلسفية**[1] (*La formation du radicalisme philosophique*) اشتهر هذا الكتاب وترجم للإنجليزية وأصبح من الكتب المعتمدة في دراسة النفعية في البلدان الأنجلونسكسونية. يبين هالفي أن نظرية بنثام اهتمت بالتحليل الفلسفي للدافع الأخلاقي ولم تقتصر على جعل الأخلاق معلقة بالمصلحة الخاصة والأنانية كما اعتقد البعض. إنها على عكس ذلك اهتمت بالمنفعة العامة من خلال البحث عن الطريقة التي تحول الأنانية المعقلنة للفرد إلى معنى العدالة والمصلحة العامة. لقد اهتمت بالسعادة بالنسبة لأكبر عدد

---

(1) Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (Paris: F. Alcan, 1901-1904),

تمت ترجمة هذا الكتاب الى الإنجليزية سنة 1905 تحت عنوان: *The Growth of Philosophical Radicalism.*

ممكن من خلال معايير الأخلاق والتشريع. فكانت مهمة بنثام مهمة إصلاحية وهذا ما يفسر الانتقادات التي وجهت لها منذ ظهورها في بداية القرن الثامن عشر وذلك بسبب ابتعادها عن الاعتقادات الأخلاقية السائدة وخاصة تعارضها للزهد الديني.

كما وجهت انتقادات أخرى للنفعية نذكر منها اتهامها بضعف خاص في نظريتها حول العدل وحقوق الفرد. فخيل للبعض أن مبدأ أكثر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن له نتيجة عكسية تتمثل في التضحية بحقوق الشخص وبتركه وحيداً وأعزل قبالة هيمنة الأغلبية.

رغم أن بنثام قاوم اعتباطية العواطف والمصلحة الشخصية والأنانية إلا أنه أهمل الشخص وحقوقه وقلص من طموحات النفعية لتكون فلسفة أخلاقية فعلية تلتقي فيها المنفعة بالعدل وبالحق وهذا ما سيعمل جون ستيوارت ميل على تحقيقه من خلال كتاب **النفعية**.

الفصل الأول

ملاحظات عامة

هناك ظروف قليلة من بين تلك التي تشكل الحالة الراهنة للمعرفة البشرية التي تخيب أملنا كثيراً، والتي تُبرز بكل وضوح التخلف والتباطؤ اللذين يشكو منهما التأمل في المواضيع الأكثر أهمية، وبالقدر الذي حققه التقدم الضئيل المتعلق بحسم الجدل القائم حول معيار الخير والشر.

فمنذ فجر الفلسفة فإن السؤال المتعلق (بالخير الأسمى *summum bonum*)، أو بعبارة أخرى مرادفة لها، بأسس الأخلاق كان يُعتبر أهم مشكلة في التفكر النظري الذي شغل بال المفكرين الموهوبين، فقسمهم طوائف ومدارس وأعلن بينهم حرباً شعواء بعضهم ضد بعض. وبعد أكثر من ألفي سنة تواصلت نفس النقاشات والفلاسفة مازالوا تحت نفس الراية المتقابلة ولا أحد من هؤلاء المفكرين ولا الجنس البشري بدا قادراً على تحقيق الإجماع حول هذا الموضوع، مثلما كان الشاب سقراط يصغي إلى الشيخ بروتاغوراس (Protagoras)، ويؤكد (هذا إن كانت محاورة أفلاطون مبنية على حوار فعلي) أن نظرية النفعية ما هي إلا نظرية ضد الأخلاق الشعبية التي كان يدافع عنها ما يسمى بـ «السفسطائي».

صحيح أن هذا الارتباك وعدم التيقن المماثلين، والخلاف في بعض الحالات المشابهة، موجود في ما يتعلق بالمبادئ الأولى بكل العلوم، دون استثناء تلك التي تتمتع بأرقى درجة اليقين كالرياضيات، دون المساس الكبير في الواقع بشكل عام، ودون المساس على الإطلاق، بمصداقية نتائج تلك العلوم. يمكننا تفسير هذا العيب الظاهر بالرجوع إلى النظريات المفصلة لعلم ما، والتي لا تستنبط من ما يسمى بالمبادئ الأولى ولا يؤسس [كذلك] عليها بداهتها. لو لم يكن الحال كذلك، لم يكن بالإمكان أن يوجد علم أكثر هشاشة، ولما كانت نتائجه غير يقينية مثل الجبر. فهذا العلم لا يستمد يقينه مما يلقن للتلاميذ على أنه مبادئها، إذ إن هذه المبادئ التي وضعها كبار المدرسين مازالت تحتوي على أوهام، مثلها مثل القانون الإنجليزي وأسرار اللاهوت. إن الحقائق القصوى التي قوبلت كمبادئ أولى لعلم ما، هي في الواقع آخر نتائج التحليل الميتافيزيقي الذي يمارس على المفاهيم الأولية الخاصة بهذا العلم. وهذه المبادئ بالنسبة للعلم ليست كما هي عليه بالنسبة للصرح بل، هي في ذلك تقابل ما عليه الجذور بالنسبة للشجرة. بإمكانها والحالة تلك أن تأتي بوظائفها، في حين أن الصرح لا يضاهي الجذور حتى تكشف عنها خلافاً لما عليه الأمر بالنسبة للعلوم، حيث تسبق الحقائق الخاصة النظرية العامة. إن الأمر مغاير لما هو متوقع بالنسبة للصناعة العملية مثل الأخلاق والقانون. كل فعل يهدف إلى غاية ما، لذا فإن قواعد الفعل كما هو مفترض بصفة طبيعية، يجب أن تأخذ كل طابعها ولونها من الغاية التي تكون في خدمة تحقيقها. فعندما ننوي تحقيق شيء ما فإننا نكون في حاجة إلى تصور واضح ودقيق لما ننوي تحقيقه، ويبدو أن أول شيء يتعين علينا البحث بدلاً من أن نكون نبحث عن آخر الأشياء قبل مقدماتها. إن اختبار الخير والشر يجب أن يكون ـ كما قد يعتقد المرء ـ الوسائل التي نقرر من خلالها ما هو

خير وما هو شر، ولا يكون ذلك نتيجة لما تيقنا منه بالفعل.

لم يتم تجنب هذه الصعوبة عن طريق اللجوء إلى النظرية الشائعة والقائلة بوجود ملكة طبيعية، سواء كانت حساً أو غريزة، تعلمنا بما هو خير وما هو شر. ويعود عجزنا عن ذلك، إلى جانب كون وجود مثل هذه الغريزة الأخلاقية. هو محل نزاع، هو أن ممن اعتقد في وجودها من الفلاسفة قد اضطر إلى التخلي عن الفكرة القائلة بقدرة هذه الغريزة على إدراك ما هو خير وما هو شر، في ما يتعلق بالحالة المعينة والموجودة بين أيدينا، شأنها في ذلك شأن بقية الحواس الأخرى، التي تبين بالصورة أو الصوت الواقع الحالي. إن ملكتنا الأخلاقية بحسب كل هؤلاء المؤولين (الفلاسفة) الذين يستحقون لقب مفكرين، تمدنا فحسب بالمبادئ العامة التي تقوم عليها أحكامنا الاخلاقية، [إن هذه الملكة] هي فرع من عقلنا، لا فرع من ملكتنا الحاسة. لذا وجبت العودة إليها في ما يتعلق بالنظريات المجردة للأخلاق لا بما هي أداة إدراك لما هو عيني. إن المدرسة الأخلاقية الحدسية مثلها مثل ما يسمى بالمدرسة الاستقرائية تصر على ضرورة القوانين العامة. فكلاهما يتفق على أن أخلاقية الفعل الفردي لا تختص بالإدراك المباشر، بل تخص تطبيق القانون على حالة فردية معينة. فكلاهما يميز إلى حد كبير أيضاً ـ نفس القوانين الأخلاقية، لكنهما يختلفان في الأدلة الخاصة بكل منهما والمصدر الذي تستمد القوانين منه سلطتها. ووفقاً لرأي واحد (من المدرستين) تكون المبادئ الأخلاقية بديهية بصفة ما قبلية (a priori)، الأمر الذي لا يتطلب شيئاً لفرض التسليم به غير فهم معنى الألفاظ. أما بالنسبة للنظرية الثانية، فإن مسألة الخير والشر، ومثلها مثل مسألة الصواب والخطأ هي من المسائل التي تعود بالنظر إلى الملاحظة والتجربة.

لكن كلاهما على حد سواء يعتقد أن الأخلاق تستنبط بالضرورة من المبادئ وأن المدرسة الحدسية تؤكد بنفس القوة التي تؤكد بها المدرسة الاستقرائية أن هنالك علماً للأخلاق. صحيح أنهما نادراً ما حاولتا وضع لائحة للمبادئ الماقبلية، التي هي بمثابة مقدمات للعلم، وصحيح ما بذلتا أي جهد للحد من تعدد هذه المبادئ المتنوعة وتحويلها إلى مبدأ رئيسي واحد أو ما يقابل الأرضية المشتركة للإلزام، لكن كلاهما يقبل الأوامر الأخلاقية السائدة كسلطة ما قبلية، أو يبسط بعض المبادئ العامة لهذه القواعد، والتي تكون هي أقل سلطة من القواعد الأخلاقية ذاتها، إضافةً إلى ذلك إنها لم تنجح أبداً في الحصول على القبول الشعبي.

فلدعم ادعاءاتهم كان ينبغي أن يكون هناك إما بعض من بعض المبادىء أو واحد أساسي أو قانون، في جذور أي أخلاق، أو إذا كان هناك عدة مبادئ فيجب أن يقوم بينها نظام مبني على الأسبقية. وإنه يشترط في المبدأ الأول أو القاعدة التي ستبت بين مختلف المبادئ في حالة تعارضها أو قيام خلاف بينها، أن يكون مبدأً بديهياً بذاته.

للاستفسار عن أي مدى تم التخفيف من الآثار السيئة لهذا النقص في الممارسة العملية، وفي أي حد من الاعتقادات الأخلاقية للإنسانية، إلى أي حد أصبحت محل ظن لغياب مبدأ يتم الإفصاح عن تبنيه يمكن أن يؤدي كل ذلك إلى مسح كامل ونقد للنظريات الأخلاقية في الماضي والحاضر، فإنه، مع ذلك كان من السهل علينا أن نبرز ـ أنه مهما حققت الاعتقادات الأخلاقية من درجة ثبات وانسجام منطقي، فإن ذلك يرجع إلى التأثير الضمني لمقياس غير معترف به وبالرغم من عدم وجود مبدأ أول معترف به لا يجعل الأخلاق تكون بمثابة الدليل، أو الاعتراف بالمشاعر الراهنة للبشر،

ومادامت مشاعر البشر بما في ذلك القبول أو النفور تتأثر الى حد كبير بما يفترض أن يكون إثارةً للأشياء على السعادة، أي بمبدأ النفعية أو كما سماه بنثام لاحقاً مبدأ أعظم سعادة، كان له نصيب كبير في تشكيل المذاهب الأخلاقية بما في ذلك تلك التي ترفض بازدراء معظم سلطتها.

فليس هناك مدرسة فكرية ترفض الاعتراف بتأثير الأفعال في السعادة الأكثر مادية تعود إليه حتى في كثير من تفاصيل الأخلاق، لكن غير راغبة في الاعتراف به بوصفه مبدأ أساسياً من مبادئ الأخلاق، ومصدر الإلزام الأخلاقي. أنا قد أذهب أبعد من ذلك بكثير، وأتعمق في أغوار هذه المسألة أكثر، بأن أقول إن جميع فرق الأخلاقيين الماقبليين الذين يرون أنه من الضروري أن يجادل في كل شيء أنها لا تقدر على الاستغناء عن الحجج النفعية. ليس غرضي هنا أن أنتقد هؤلاء المفكرين، لكن لا يسعني إلا أن أشير على سبيل التوضيح[1]، إلى مقال نسقي لأحد كبار المفكرين وهو **ميتافيزيقا الأخلاق** لكَنْت (Kant). هذا الرجل العظيم صاحب نسق فكري سيبقى أحد أهم المعالم في تاريخ الفكر الفلسفي. فقد قام [كنت] في كتابه السالف الذكر، بوضع مبدأ أولي شامل بما هو أصل الإلزام الأخلاقي وقاعدته. وهو المبدأ التالي: «إفعل بحيث تتحول قاعدة فعلك إلى قانون بالنسبة لكل الكائنات العاقلة» لكن عندما شرع، من هذا المبدأ، في استنباط الواجبات الراهنة للأخلاق، أخفق بكيفية شنيعة في بيان أن هناك تناقضاً أو استحالة منطقية (حتى لا نقول استحالة طبيعية) مفترضة في تبني كل الكائنات العاقلة لقواعد السلوك

(1) انظر: Emmanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Riga: Hartknoch, 1797), p. 52.

المنافية للقواعد الأخلاقية فكل ما بينه اقتصر على القول بأن استتباعات في تبينها الكلي قد لا تسمح لأي أحد أن يقبل باختيار تحملها.

إني أنوي في هذه المناسبة، دون مزيد من مناقشة النظريات الأخرى، محاولة تقديم شيء ما من أجل فهم وتقدير لنظرية المنفعة أو نظرية السعادة، وفي إدراك قيمتها وبخاصة في فهم الدليل التي يمكن لها أن تسندها. من البديهي أن هذا الدليل لا يمكن له أن يكون دليلاً بالمعنى السائد والعام لمعنى الكلمة. فالمسائل المتعلقة بالغايات القصوى لا يمكن الحديث فيها عن دليل مباشر. فمهما اجتهدنا في البرهنة على ما اعتبر خيراً فعلينا أن نعتبره كذلك بالإشارة إلى كونه سيتخذ وسيلة لشيء ما، وأنه قد تم التسليم به على أنه طيب دون دليل.

إن فن الطب مبرهن على طيبته بما هو وسيلة مؤدية للصحة. لكن كيف يمكن لنا أن نبرهن أن الصحة شيء طيب؟ وفن الموسيقى طيب بسبب ـ ضمن أسباب أخرى ـ أنه يجلب اللذة. لكن أي دليل يمكن تقديمه للبرهنة على أن اللذة طيبة؟

في حالة ما تم إقرار وجود صيغة شاملة ومتضمنة لكل الأشياء الطيبة في ذاتها ومهما كانت هناك أشياء طيبة فإنها تكون كذلك، لا بما هي غاية، بل بما هي وسيلة، فإنه بإمكاننا أن نقبل الصيغة أو نرفضها لكن لا بما هي ـ كما يظن عادة ـ مقامة على الدليل. لن نستنتج ـ والحال على ما هي عليه ـ أن قبول هذه الصيغة أو رفضها قائم على اندفاع أعمى، أو اختيار تعسفي. هناك معنى واسع لكلمة دليل تدرج ضمنه هذه المسألة، مثلها مثل مسائل فلسفية أخرى هي محل جدل.

إن الموضوع يدخل ضمن مشمولات الملكة العاقلة التي لا يمكنها أن تعالجه بالاقتصار على مسلك الحدس، إذ يمكن أن تقدم الاعتبارات على أنها قادرة على جعل الفكر متبنٍ لهذه النظرية أو رافضاً لها وهذا ما يمكن اعتباره بمثابة الدليل.

سنفحص الآن طبيعة هذه الاعتبارات وبأي شكل ستتناسب وتحت أي ظرف، وما هي الأسس العقلية التي يمكن بالتالي تقديمها لقبول الصيغة النفعية أو رفضها. لكن لابد من فهم هذه الصيغة فهماً صحيحاً حتى يتسنى قبولها أو رفضها. وإني أعتقد أن أسوأ معنى يمكن من صياغة دلالتها هو بذاته أهم عائق يحول دوننا ودون قبولها. ويمكن توضيح ذلك من خلال الأشكال المختلفة لسوء الفهم الغليظ ـ فتبسط المسألة بذلك وتزول نسبة كبيرة من الصعوبات العالقة بها. لكني سأحاول قبل ذلك الدخول في الجذور الفلسفية التي يمكن أن نقدمها لتصديق القاعدة النفعية وسأقدم بعض الأمثلة عن هذه النظرية ذاتها. وذلك من منظور الإشارة بأكثر وضوح إلى ما هي عليه وبتمييزها عما لا يمثلها، وبالعودة إلى مثل هذه الاعتراضات العملية إما بخصوصها أو بما هو متعلق أو مرتبط بها. مثل التأويلات الخاطئة والمتعلقة بتعريفها. فبعد أن نكون قد مهدنا الأرضية لذلك، فإننا سنجتهد لإلقاء الضوء حول هذه المسألة التي تعتبر واحدة من النظريات الفلسفية.

الفصل الثاني

ماهية النفعية

إن كل ما يمكن تقديمه لجاهل يعتقد أن الذين يدافعون عن المنفعة كمقياس للخير والشر هو، استخدامهم للفظ في معنى ضيق وشائع، يجعل فيه المنفعة مقابلة للذة. إننا نقدم الاعتذار للمعارضين الفلسفيين للنفعية، وهو اعتذار يستحقونه على الأقل لما بدا من خلط مؤقت بين اللذة والمنفعة، وبما هو مزج ناجم عن سوء فهم خال من المعنى. والأغرب من ذلك، على خلاف التهمة المعاكسة، هو اتهامهم بإرجاع كل شيء إلى اللذة بأبشع مظهرها، إذ هي إحدى التهم العامة المرفوعة ضد النفعية. كما وقعت ملاحظته بدقة من طرف كاتب بارع فذ، فإننا نجد نفس الأصناف من هؤلاء الأشخاص، وفي أغلب الأحيان، نفس الأشخاص يرفضون النظرية باعتبارها نظرية جافة على مستوى التطبيق، إذا ما كان لفظ اللذة مسبوقاً بالمنفعة، [ويجدونها] جد مشحونة بالتلذذ، إذا ما سبق لفظ اللذة لفظ المنفعة.

إن الذين لهم أدنى معرفة بهذا الموضوع يدركون أن كل كاتب من عهد أبيقور (Epicure) إلى بنثام (Bentham) ممن تبنى نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئاً ما مقابلاً للذة، بل [قصد] اللذة عينها مع

غياب الألم. وبدلاً من المقابلة بين ما هو نافع وما هو ممتع، أو مجمل كانوا دائماً يقرون بأن النافع هو وسيلة لكل ذلك، من جملة أشياء أخرى. لكن الرغبة العامة بما في ذلك جميع الكُتاب، لا في الصحف والمجلات فحسب بل، في كتب ذات وزن وذات صيت كانوا دائماً يقعون في مثل هذا الخطأ.

فبعد التخلي عن لفظ «نفعي»، مع عدم معرفة أي شيء بخصوصه ما عدا وقعه، فإنهم يعبرون بواسطته عادة عن رفض اللذة أو إهمالها في البعض من أشكالها. إنهم يرفضون الشكل الخاص بالجمال وبالنزاهة أو المرح. وليس الحال كذلك بالنسبة لتطبيق سيء للفظ عن جهل فحسب، بل قد يكون ذلك أحياناً في المدح. وفي هذا المعنى فإن لفظ المتعة يدل على تعالٍ على السذاجة وعن اللذة الآنية.

إن العامة لا تعرف إلا هذا المعنى المحرف، وهو المعنى الوحيد الذي منه يكتسب الجيل الجديد الفكرة عن حقيقته. إن الذين اخترعوا هذا اللفظ ولكنهم توقفوا عن استعماله استعمالاً متميزاً ربما شعروا بالحاجة إلى تلخيصه. وربما قاموا بذلك لكونه بوسعهم أن يأملوا في المساهمة نوعاً ما في إنقاذه من هذا التدهور[1].

---

(1) يحق لكاتب هذا المقال أن يعتقد أنه أول شخص استعمل كلمة «نفعي» ليس هو من اخترعها لكن هو من تبناها عن عبارة وردت في **حوليات الخورينية** للسيد جون غالت:
John Galt, *The Annals of the Parish, and The Ayrshire Legatees* (Edinburgh; London: W. Blackwood and Sons, 1821), p. 286,

فبعد أن تم استعمال اللفظ كتسمية طيلة سنين عديدة، تخلى هو وغيره عنه لكراهية متصاعدة لأي شيء شبيه بالشعار أو بالعلامة المميزة لانتماء مذهبي، بما هو اسم لشيء فريد لا كمجموعة من الآراء فإنه يعني الاعتراف بالمنفعة كمقياس كطريقة خاصة لتطبيقه. فالعبارة تملأ فراغاً في اللغة ويقدم في العديد من الحالات الطريقة المناسبة لتجنب الضجر الذي تثيره العبارات المفرغة.

إن الاعتقاد الذي يقتل المنفعة كمبدأ أعظم سعادة كأساس للأخلاق هو اعتقاد يقر بأن الأفعال تكون خيّرة بقدر ما تتوق لتحقيق السعادة، وتكون سيئة بقدر ما تتوق لإيجاد نقيض السعادة، ويقصد بالسعادة اللذة وغياب الألم، ويقصد بالشقاء الألم والحرمان من اللذة. إننا في حاجة لقول المزيد حتى نقدم صورة واضحة للمقياس الأخلاقي الذي وضعته النظرية، وبخاصة لذكر الأشياء المتضمنة في فكرتي الألم واللذة. ويبقى السؤال المتعلق بالمدى الخاص بهاتين الفكرتين سؤالاً مفتوحاً، لكن هذه التوضيحات الإضافية لا تمس نظرية الحياة التي تقام عليها في النهاية أسس النظرية الأخلاقية والتي يكون أساسها اللذة والتحرر من الألم اللذين يمثلان الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نرغب فيها. وإن كل هذه الأشياء المرغوب فيها (والتي لا يختلف عددها بالنسبة للنفعية عما هي عليه في النماذج الأخرى) هي كذلك في نفس الوقت اللذة التي تتضمنها في ذاتها أو وسائل لزيادة اللذة وإنقاص الألم.

إن مثل هذه النظرية في الحياة تثير اللوم في العديد من الأذهان ومن بينها الأذهان التي يتمتع أصحابها بأرقى المشاعر وبأنبل الأهداف أنها تولد الرفض. ولأنهم يعتقدون أن الحياة لا هدف لها أرقى من اللذة ولا أحسن ولا أفضل غاية للرغبة ولتحقيقها، فإنهم يعتبرون ذلك وسيلة وضيعة. وهم يعتقدون أن هذه النظرية لا قيمة لها إلا بالنسبة للخنازير وهي النظرية التي أرجع إليها أتباع أبيقور في فترة قديمة جداً. وحتى الأنصار الحداثيين لهذه النظرية فهم عرضة لنفس المقارنات اللطيفة من طرف أعدائهم الألمان والفرنسيين والإنجليزيين.

عندما كان يهاجم الأبيقوريون فإنهم كانوا دائماً يجيبون بأن المدعين عليهم هم الذين يمثلون الطبيعة الإنسانية بهذا المظهر

المتدني، ما دام الاتهام قائماً على أن الكائنات البشرية لا تقدر إلا على اللذات التي تقدر على تحقيقها الخنازير. وصدق هذا الادعاء، ينحصر في أن التهمة لا تعتبر مثبتة بل ستكون مجرد دعوى. إذا كانت مصادر اللذة بالتحديد هي نفسها لدى البشر ولدى الخنازير، فإن قانون الحياة الذي هو جيد بما فيه الكفاية بالنسبة لأحدهم، سيكون كذلك بالنسبة للآخر. والمقارنة بين نمط الحياة الأبيقوري ونمط العيش الحيواني هي مقارنة تحط من شأن البشر، وذلك يعود بالتحديد لكون اللذات الحيوانية لا تشبع التصورات الخاصة بالسعادة لدى البشر.

إن الكائنات البشرية تتمتع بملكات أرقى من الشهوات الحيوانية، وإذا ما وعى المرء بذلك أدرك أن لا شيء يعتبر عند البشر سعادة، ما لم يتضمن الاعتراف بها. لذلك فإنني لا أعتبر الأبيقوريين غير مخطئين بشكل ما في رسمهم لشكل الاستتباعات، من منطلق المبدأ النفعي فحتى يتم ذلك بطريقة مثلى يجب أن نضيف العديد من العناصر الرواقية والمسيحية، بل لا نجد من ضمن نظرية العيش الأبيقوري ما لا تقر بأن لذات الفكر والأحاسيس والمخيلة والمشاعر الأخلاقية هي ذات قيمة أكبر من اللذات النابعة من الإحساس الخالص. يجب أن نسلم بأن مهما كان الأمر، فإن الكتّاب النفعيين بصفة عامة قد رفعوا من شأن اللذات الذهنية، بالمقارنة مع اللذات الجسدية وذلك بالرجوع أساساً إلى ارتفاع ديمومتها وسلامتها وعدم كلفتها بالمقارنة مع اللذات الجسدية، وذلك اعتباراً لمزاياها الظرفية أكثر من طبيعتها الكامنة فيها.

لقد قدم النفعيون في ما يتعلق بهذه النقاط أدلة على ذلك بما فيه الكفاية. فقد كان بوسعهم أن يتخذوا لهم ـ كما يمكن أن يقال ـ أساساً أرقى مع مراعاة الانسجام المنطقي التام. يمكننا أن نعترف،

ويكون ذلك بالاتفاق مع مبدأ النفعية، بواقع يتمثل في كون بعض أنواع اللذة مرغوب فيه أكثر، ويكون أكثر قيمة من البعض الآخر. قد يكون من التخلف، أننا نأخذ عند تقديرنا للأشياء الأخرى، بعين الاعتبار الكيف والكم، وقد نفترض أن تقديرنا بالنسبة للذات يقتصر على الكم فحسب.

إذا ما سئلت حول ما أعنيه بالاختلاف في الكيف بين اللذات، أو ما يجعل لذة ما أكثر قيمة من لذة أخرى، من حيث هي لذة، باستثناء أن تكون أشد فإنني لا أرتئي إلا إجابة واحدة ممكنة إن وجدنا من بين لذتين واحدة فضّلها تفضيلاً فعلياً كل أو قل أغلب من كانت له تجربة بالاثنين، بقطع النظر عن أي إحساس أو واجب أخلاقي لتفضيلها، فإنها تكون اللذة المرغوب فيها أكثر. فإن كانت واحدة من الاثنين حسب أولئك الذين تعرفوا بالفعل عليها وضعت في منزلة أقل بكثير من الأخرى التي فضلوها، وحتى وإن كانوا على علم بالنسبة العالية والجاذبة لعدم الرضى.

لقد أضحى من قبيل الواقع الذي لا يحتمل أية مساءلة أن أولئك الذين تعودوا بالتساوي على طريقتي عيش مختلفتين وكانوا قادرين على التمتع بهما واستحسانهما فإنهم يفضلون بصفة قطعية نمط الحياة الذي يستخدم أرقى ملكاتهم.

الآن، فإن الحقيقة التي لا مراء فيها أن أولئك الذين تعرفوا عن قدم المساواة نقد ما يربط الحياة الذي يستخدم أرقى ملكاتهم، وتمتعوا به، أضحى من قبيل الواقع الذي لا يحتمل أية مساءلة. فأقلية من الكائنات البشرية سوف توافق على أن تتحول إلى أحد الحيوانات الدنيا، وذلك أملاً منها في الحصول على أكبر نصيب من اللذات الحيوانية. فلا يوجد كائن بشري ذكي قد يقبل بأن يكون أحمق ولا أحد يكون عالماً ويرضى أن يصبح جاهلاً، ولا أحد من

ذوي الإحساس والوعي قد يرضى بأن يكون أنانياً ودنيئاً حتى وإن كانوا [جميعاً] مقتنعين بأن الأحمق والبخيل أو المحتال هم أكثر رضى بنصيبهم مما هم عليه، لن يقبلوا بالتخلي عما امتلكوه أكثر من رضاهم حتى وإن كان ذلك في مقابل كل الرغبات المشتركة بينه وبينهم. وحتى وإن تصوروا ذلك، فإن الأمر لا يحصل إلا في حالات الشقاء القصوى إلى درجة أنهم وللخروج من هذه الحالة يقدمون نصيبهم في مقابل أي نصيب آخر حتى وإن لم يكن نصيباً مرغوباً فيه في نظرهم. إن صاحب الملكات الأرقى يتطلب أكثر من ذلك لجعله سعيداً ومن المحتمل أنه يكون معرضاً أكثر لتحمل شقاء أشد لتعدد حالات الاستياء الشديدة فيه من كائن دنيء. لكن وبالرغم من مثل هذه الوضعيات، فإنه لا يستطيع أبداً في الواقع أن يتمنى الوقوع في ما يعتبر بأنه أقل درجة في الحياة.

بوسعنا أن نقدم أي تفسير يروق لنا حتى نبرر به هذا الرفض، فقد نعزو ذلك إلى الفخر هو اسم يطلق دون تمييز على البعض من أرقى أو أدنى الأحاسيس المعتبرة والتي يمكن أن يحس بها البشر. كما يمكن أن نشير إلى حب الحرية والاستقلالية الشخصية، كنداء اعتبروه أحد أهم الوسائل وأنجعها لرفضه. أو يمكن إرجاع ذلك إلى حب السلطة أو حب الإثارة، وكلاهما لم يتدخل حقاً في المساهمة فيه. لكن التسمية الأنسب بالضبط هو الشعور بالكرامة التي يمتلكها البشر بشكل أو بآخر، وفي بعض الحالات، دون أن يكون ذلك بالدقة الكافية مناسباً لملكاتهم العليا الخاصة بهم، والتي هي جزء هام من السعادة بالنسة للذين يكون فيهم هذا الإحساس قوياً، إلى درجة أنه لا يمكن لأي شيء يعارضه ولو مؤقتاً، بأن يصبح موضوع رغبة بالنسبة إليهم. فأي كان يفترض أن هذا الاختيار يحل محل التضحية بالسعادة ـ بكيفية يكون فيها هذا الكائن المتفوق في نفس

الظروف المتكافئة ـ ليس أسعد من الكائن الأدنى ـ فإنه في الواقع يمزج بين فكرتين مختلفتين تماماً، وهما فكرة السعادة، وفكرة الرضى. لا جدال في أن الكائن الذي تكون قدرات التمتع عنده منخفضة، لديه فرصة أكبر في إشباع قدراته. لكن الكائن الذي له قدرات عليا سيكون دائماً شاعراً بأن أية سعادة يبحث عنها في عالم مثل عالمنا لا تخلو من العيوب. لكن باستطاعته أن يتعلم كيف يتحمل عيوبها إذا ما كانت في الأصل محتملة ـ لكن هذه العيوب لن تجعله يحسد الكائن الذي هو في حقيقة الأمر فاقد الوعي بعيوبها - ولكن فقط لأنه يشعر أنه لمن الأفضل أن تكون إنساناً غير راضٍ، من أن تكون خنزيراً راضياً، ومن الأفضل أن تكون سقراطاً غير راضٍ من أن تكون أحمق راضياً. وحتى وإن كان الأحمق أو الخنزير على رأي آخر فيعود ذلك لأنهما لا يعرفان إلا جانباً واحداً من المسألة ـ أما الطرف الآخر في المقارنة فإنه يعلم وجهي المسألة.

يجوز الاعتراض عليه بأن العديد من القادرين على الملذات العليا، ويمكنهم في بعض الأحيان وتحت تأثير الإغراء أن يعوضوها باللذات الأدنى. لكن هذا يتلاءم تماماً مع التقدير الكامل للرفعة المتضمنة في هذه اللذات. وأن البشر غالباً، وبسبب عيب في المزاج، يفضلون الخير الأقرب حتى وإن كانوا على علم بأنه أقل قيمة ـ هذه هي الحال عندما يقرون الاختيار بين لذتين من الملذات الحسية، وعندما يكون الاختيار بين لذات جسدية وأخرى فكرية. إنهم ينغمسون في شهوات حسية على حساب صحتهم رغم أنهم يعتبرون أن الصحة هي نعمة أسمى من ذلك بكثير. يمكن أن يعترض عليَّ أحدهم قائلاً إن العديد من الذين يبدون متحمسين تحمساً شديداً في شبابهم، لكل ما هو نبيل، يغرقون عند تقدم السن بهم فى البحث عن الأنانية والكسل، لكني لا أعتقد أن هؤلاء الذين خضعوا

لمثل هذا التغيير الشائع جداً اختاروا بمحض إرادتهم أدنى صورة للملذات، مفضلينها على الأرقى. أعتقد أنهم قبل تسخير أنفسهم بصفة حصرية لإحداها فإنهم قد أصبحوا عاجزين عن القيام بالأخرى. إن القدرة على أسمى المشاعر هي في معظم الطبائع، نبتة رقيقة جداً، وسهلة الفناء، ليس فحسب من خلال التأثيرات السيئة والمعادية لها، بل بسبب نقص بسيط في تغذيتها. وبالنسبة لأغلبية الشبان فإنها تموت إذا ما كانت انشغالاتهم بحكم وضعهم في الحياة التي سخروا لها، والمجتمع الذي وجدوا أنفسهم فيه، لا تساعدهم على الحفاظ على هذه القدرة العالية في حالة اشتغال. إن البشر يفقدون تطلعاتهم العالية لأنهم يفقدون أذواقهم الفكرية وذلك بسبب ضيق الوقت أو عدم توفر الفرص السانحة لهم بالتدليل عليها. فيدمنون على اللذات الحسية بسبب أنهم يفضلونها بعد المداولة، بل لأنها هي الوحيدة التي لديهم إمكانية الوصول إليها أو الوحيدة التي يمكن الاستمتاع بها.

يمكن أن نتساءل عن أي واحدٍ بقي قادراً على صنفي اللذات، ولكنه عن علم وبهدوء فضل اللذات الدنيا، حتى إن البعض في كل العصور قد انهار إثر محاولة الجمع بين الاثنين. بقدر ممكن من الألم وتكون غنية قدر الإمكان في المتعة، لا يمكن أن نعارض قرار الحكام العادلين فبخصوص مسألة تحديد ما هي أفضل لذة من بين لذتين أو أي نمط من نمط عيش ممكن يكون الأفضل بالنسبة للمشاعر، بقطع النظر عن صفاته الأخلاقية، واستتباعاته، فإن حكم أولئك الأكفاء من حيث معرفتهم بالاثنين، وإن اختلفوا، يجب أن يتخذ حكم الغالبية منهم كحكم نهائي. ولا نرى في ذلك مدعاة للتردد في قبول هذا الحكم، رجوعاً إلى نوعية اللذات بما أنه لا توجد محكمة أخرى يمكن الرجوع إليها، حتى في ما يتعلق بالكمية.

أي الوسائل القادرة على تحديد الألم الأشد من بين ألمين أو أكثر سعة من الأحاسيس الممتعة، باستثناء التصويت العام للمتعودين عليها؟

لا الآلام ولا اللذات متجانسة، والألم دائماً متمازج مع اللذة فكيف يمكن الإقرار والحال هذه ـ بأن لذة خاصة هي أحق بالمتابعة على حساب ألم خاص باستثناء مشاعر أصحاب الخبرة وحكمهم؟

عندما تقرر هذه المشاعر وذاك الحكم اللذات النابعة من الملكات العليا أن تختار من حيث النوع بقطع النظر عن مسألة الكثافة، لمن هم جعلتهم طبيعتم الحيوانية منفصلين عن الملكات العليا، فإنهم سيكونون مؤهلين لتقديم نفس النظرة على هذا الموضوع.

إنني توقفت عند هذه النقطة بما هي جزء لا يتجزأ من تصور يتلاءم أحسن تلاؤم والتصور الخاص بالمنفعة، أو بالسعادة بما هي القاعدة الموجهة للسلوك البشري. لكنها ليست بأي حال شرطاً لا غنى عنه لقبول مقياس النفعية، لأن ذلك المقياس لا يقتصر على السعادة القصوى للفاعل ذاته بل هم أعظم نسبة من السعادة للجميع. فحتى إن شككنا فرضاً، في كون المزاج الأنبل هو دائماً الأسعد، لنبله، فإنه لا يمكننا أن نشك أبداً في أنه يجعل الناس أكثر سعادة وأن العالم بشكل عام للغاية هو الرابح من وراء ذلك ربحاً عظيماً. بمقدور النفعية أن تحقق هدفها فقط عن طريق التنمية العامة لنبل الطبع، حتى ولو لم يستفد منه سوى كل فرد فحسب من خلال نبل الآخرين وأن نبله الخاص، كلما كان الأمر متعلقاً بسعادته، كان ذلك استتباعاً للمنفعة. لكن مجرد الإفصاح عن مثل هذا السخافة يغنينا عن الرد.

وفقاً لمبدأ أعظم قدر من السعادة (Greatest Happiness) كما تم توضيح ذلك أعلاه، فإن الغاية القصوى بالنسبة إلى ما يتعلق بالأشياء الأخرى التي يكون مرغوباً فيها (سواء تعلق الأمر بما هو خير لنا أو خير للآخرين) تكون متمثلة في حياة فيها إعفاء ما أمكن من الألم، وتكون حياة ثرية بقدر الإمكان باللذات، وذلك من حيث الكم ومن حيث الكيف. إن اختيار الكيف، والقاعدة لقياس ذلك، في مقابل الكم تتمثل في الميل الذي يشعر به أولئك الذين سمحت لهم فرص التجربة، إضافة الى عاداتهم الخاصة بالوعي الذاتي وبالمراقبة الذاتية، هم المتمكنون على أحسن وجه من وسائل المقارنة. هذه هي بالنسبة لرأي النفعية، غاية الفعل البشري، وهي ليست بالضرورة أيضاً بمقياس الأخلاق الذي يمكن تعريفه بالقواعد والأوامر الخاصة بالسيرة الإنسانية، والذي بتطبيقه نتمكن من ضمان عيش كالذي سبق وصفه إذا ما وسعنا فيه إلى أقصى ما يمكن دون الاقتصار على البشر، فحسبما تقبله طبيعة الأشياء يشمل المخلوقات الحاسة.

ضد هذه النظرية تنشأ فئة أخرى من المعارضين الذين يقولون بأن السعادة، بأي شكل من الأشكال لا يمكن أن تكون هدفاً منطقياً للحياة البشرية وللسلوك البشري، ويعود ذلك وفي المقام الأول ـ لعدم التمكن من تحقيق ذلك الهدف والمعترضون يساءلون بازدراء: أي حق لهؤلاء ليكونوا سعداء؟ هو سؤال أضاف إليه السيد كارليل (Carlyle) سؤالاً آخر: بالرجوع إلى وقت قصير ولترى أي حق لكم في الوجود؟[2] ثم بعد ذلك كما يقولون إن البشر يمكن أن يفعلوا دون سعادة، وأن جميع الكائنات الإنسانية النبيلة قد شعرت بذلك،

---

(2) Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, 2nd ed. (Boston: Munroe, 1837), p. 197.

ولم تقدر أن تصبح نبيلة إلا بأخذ درس في *Entsagen* أو الاستسلام. وهو الدرس الذي من خلال تعلمه والخضوع إليه صرحوا بأنه الشرط الأول والضروري لكل فضيلة.

أول هذه الاعتراضات قد تخص جذور هذه المسالة التي أقيمت عليها بالفعل، فإن لم تكن السعادة قد منحت لكل الكائنات البشرية فإن تحققها لا يمكن أن يكون غاية للأخلاق، أو لأي سلوك عقلاني، رغم ذلك في هذه الحالة قد لا يزال شيء يمكن أن يقال بخصوص النظرية النفعية. ما دامت المنفعة لا تتضمن فحسب البحث عن السعادة، بل تجنب الشقاء أو التخفيف منه، وإن كان هذا الهدف الأول قد يكون وهمياً، هناك مجال لتكون الحاجة أهم وألح للهدف اللاحق، كلما تعلق الأمر على الأقل باعتقاد البشر بأنهم يستحقون العيش، وبأنهم لن يتخذوا ملجأ في فعل الانتحار كما دعا إلى ذلك نوفاليس[3] في ظل ظروف معينة. ومع ذلك يؤكد بشكل إيجابي بأن من المستحيل أن حياة الإنسان ينبغي أن تكون سعيدة، فإن هذا الإقرار إن لم يكن شيئاً ما يضاهي الجدل اللفظي الفارغ فإنه سيكون على الأقل مبالغاً فيه. فإن عنينا بالسعادة كحالة مستمرة من الإثارة الممتعة للغاية، فإنه من الواضح بما يكفي، أن هذا الأمر مستحيل. فحالة اللذة العالية تستغرق لحظات فقط، أو في بعض الحالات ومع بعض الاستراحات، ساعات أو أيام. وهي ذاك البريق اللامع والعرضي للتمتع، لا ذلك اللهيب الدائم والمستعر. إن الفلاسفة الذين لُقنوا أن السعادة هي هدف الحياة كانوا متخوفين من هذه الوضعية، مثلهم مثل الذين يسخرون منهم، كما أن السعادة التي

(3) Thomas Carlyle, «Novalis,» in: Thomas Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, 5 vols. (London: Fraser, 1840), vol. II, pp. 286-288.

قصدوها ليست حياة نشوة بل، إن لحظات كهذه في حياة مكونة من آلام قليلة وعابرة، فإن اللذات العديدة والمتنوعة مع تغليب اللذات الفعالة على اللذات المنفعلة، هي التي بها يحققون عموماً أساساً للكل، غير منتظرين من الحياة أكثر مما يمكن أن تقدمه لهم.

إن حياة مركبة كهذه ما كان لها حظ وافر للحصول عليها، وكانت دائماً تبدو لهم جديرة باسم السعادة، ومثل هذه الحياة هي الآن من نصيب العديد من الناس خلال جزء هائل من حياتهم. وإن التعليم الراهن والبائس والاتفاقات الاجتماعية البائسة هي العائق الحقيقي فقط، ليدرك الجميع تقريباً مثل هذه الحياة.

قد يشك المعترضون بالفعل، إذا ما لقننا البشر أن السعادة هي هدف الحياة، فإنهم سيشعرون بالرضى عن حصتهم من السعادة تلك، لكن عدداً كبيراً من البشر قد اكتفى بأقل من ذلك. إننا نجد ضمن أهم المكونات لحياة راضية شيئين يعتبران كافيين لتحقيق الهدف: الهدوء والإثارة.

فالكثير يشعرون بالرضى في مقابل الحصول على القليل جداً من اللذة، كما أن بإمكان البعض منهم ترويض أنفسهم على كمية كبيرة من الألم والكثير من الإثارة.

فلا نجد بالتأكيد استحالة ضمنية تقف في وجه عامة البشر، وتحول دونهم ودون التوحيد بين كليهما. ما دمنا لا نستبعد التوفيق بينهما لأنهما ليسا متباعدين إلى حد عدم التوافق، مادام الاثنان بعيدين كل البعد عن أن يكونا متعارضين، فإنهما يكونان في تحالف طبيعي [إلى درجة] أن أحدهما يكون إما تحضيراً للآخر، وإما امتداداً للآخر ومثيراً للأمل في تحقيقه. فبالنسبة للذين وصل التخاذل عندهم إلى درجة العيب هم وحدهم لا يرغبون في الإثارة بعد فترة من

الراحة. بل بالنسبة للذين تكون الحاجة عندهم للإثارة مرضاً، يحسون بأن الهدوء والتسلية التي تتبع الإثارة مملة وغير مشوقة بدلاً من أن تكون ممتعة في نسبة مباشرة للإثارة التي سبقتها. عندما يكون الناس الذين هم كانوا محظوظين بما فيه الكفاية في وضع لا يجدون فيه أن اللهو كافٍ في الحياة، حتى يعتبرونه ذا قيمة بالنسبة إليهم، فإن السبب هو عموماً يعود لكونهم لا يرعون شخصاً آخر غير أنفسهم. بالنسبة لأولئك الذين لا يملكون انفعالات، لا عامة ولا خاصة، فإن إغراءات الحياة تنقص من جاذبيتها. في كل الحالات نجدها تفقد قيمتها بصفة تدريجية كلما اقتربت اللحظة التي ستغيب فيها كل المصالح الأنانية مع الموت. في حين أن أولئك الذين يتركون بعدهم أشياء من المودة متعلقة بالانفعال الشخصي، وخاصة أولئك الذين زرعوا عاطفة حب الغير ومصالح الإنسانية خاصة فإنهم يتشبثون بالحياة، بما هي مصلحة خاصة سواء كان ذلك في ضعف الموت أو في عنفوان الشباب، وكامل الصحة. إن السبب الرئيسي، إضافة إلى الأنانية، والذي يجعل الحياة غير مرضية هو انعدام الثقافة الفكرية. ولا أقصد بفكر مثقف فكر فيلسوف بل أي فكر فتحت له ينابيع المعرفة، وأي فكر تم تعليمه وبأي درجة مقبولة كانت، كيف يستخدم قدراته، فإنه سيجد في كل ما يحيط به مصادر لا تنضب منفعتها. سيجد ذلك في مواضيع الطبيعة، وفي إنجازات الفن، وفي خيال الشعر، وفي أحداث التاريخ وفي طرق البشر في الماضي وفي الحاضر وفي آفاقهم في المستقبل. من الممكن في الواقع أن نصبح غير مبالين بهذا كله، وهذا أيضاً من دون أن نستفيد بجزء في الألف من استخدام قدراتنا في معرفتها، لكن إذا ما لم يعر أحدنا منذ البداية، أدنى اهتمام لا أخلاقي ولا إنساني لهذه الأشياء ولم يكن قد بحث فيها من منطلق حب الاطلاع.

ليس هنالك أي سبب في طبيعة الأشياء يبرر لماذا مقدار معين من الثقافة العقلية يكون كافياً بكل وعي لإنهاء المصلحة التي يحققها التأمل في هذه المواضيع، بل ينبغي أن يكون ذلك من باب ما يرثه كل شخص ولد في بلد متحضر. كذلك ستكون ضئيلة تلك الضرورة التي تلازم أي كائن بشري حتى يكون أنانياً صرفاً، وخالياً من أي شعور أو رعاية ما عدا ذلك الشعور أو الاهتمام الذي يكون مركزه الفردانية الخاصة والبائس: ففي الوقت الراهن، فإن البشرية ترتقي فوق هذا المستوى وبصفة متواترة حتى تتأكد مما يمكن أن تؤول إليه. فالمشاعر الخاصة، والعبقرية والاهتمام الصادق بالمصلحة العامة، هي أمر ممكن، وإن كان بدرجات غير متساوية بالنسبة للكائنات البشرية التي تمت تربيتها تربية قيمة. ففي عالم تسود فيه المصلحة بمقدار هائل، وفي عالم زاخر بما يمكن التمتع به وفيه الكثير مما يمكن إصلاحه وتطويره، وفيه كل واحد يتمتع بكمية معتدلة من المتطلبات الأخلاقية والفكرية، هو عالم يمكن اعتبار الحياة فيه حياة يحسد عليها. إلا إذا كان ذاك الشخص، ومن خلال قوانين سيئة أو خضوع لإرادة الآخرين قد فقد حرية استخدام مصادر السعادة في متناول يده، فإنه لن ينزل إلى حد اعتبار هذه الحياة محسوداً عليها إذا ما تجنب الشرور الإيجابية للحياة، والمصادر الكبرى للشقاء المادي والمعنوي ـ كالفقر والمرض والقسوة والخصاصة، أو الفقدان المبكر لمواضيع يحبها. إن النقطة الهامة في هذه المسألة تتمثل إذاً في هذا الاعتراض على هذه الكوارث التي ليس له حظ وافر في تجنبها كلياً ولا يمكن تجنبها، والأمور على هذا الحال، ولا يمكن كذلك التخفيف من حدتها تخفيضاً هاماً حتى الآن، لا أحد مهما كانت درجته المادية ممن يقدم رأيه لحظة تأمل أن يشك في تغيير الشرور الإيجابية الكبرى في العالم، وإن تواصلت الشؤون البشرية في التحسن بالإمكان تقصيها في حدود جداً طبيعية.

فالفقر في أي معنى أخذناه فيه والمؤدي إلى الألم، بإمكاننا أن نقوم بإخماده تماماً بفضل حكمة المجتمع، مضافة إلى الحس السليم للأفراد وحتى ذاك العدو الأشد ضراوة وهو المرض، فبإمكاننا أن نقلص من حجمه إلى ما لا نهاية له، بفضل حسن التربية على المستوى البدني والمعنوي وكذالك المراقبة السليمة من التأثيرات الضارة.

في حال إن تطور العلم يحمل وعداً بالنسبة للمستقبل بانتصارات مباشرة على العدو الكريه، وكل تقدم في هذا الاتجاه يحررنا من بعض تلك الشرور، لا فحسب من الحظوظ التي تقصف حياتنا بل، ما يهمنا أكثر ما يحرمنا من الحظوظ التي تبعدنا عن السعادة، فمثلما هناك تقلبات في الثروة إلى جانب عكسيات أخرى مقرونة بالظروف العالمية، فإننا نجد أساساً التأثير الخاص لعدم الحذر وللرغبات غير المنظمة أو المؤسسات الاجتماعية السيئة أو غير المثالية.

إن المصادر الكبرى للألم البشري باختصار، هي في درجة كبرى وفي جانب كبير منها، بل قل في كليتها، قابلة لأن تهزم بفضل الرعاية والمجهود الإنساني، بالرغم من بطء تغيرها الشديد والطويل. فستموت أجيال قبل أن ينتهي الصراع، وقبل أن يصبح العالم على حال لا تفتقد فيها الإرادة، ولا المعرفة. ويمكن آنذاك بسهولة ومادام كل فرد ذكي بما فيه الكفاية ـ أن يتقبل برحابة صدر تحمل جزء ولو كان ضئيلاً وغامضاً من المجهود - فإنه سيحقق متعة فى الصراع نفسه، وهي متعة لا يمكن التخلي عنها لفائدة إشباع الإغراءات الأنانية. ويجرنا هذا إلى التقدير الصحيح لما يقوله المعترضون حول إمكانية تعلم الفعل دون سعادة، وحول ضرورة ذلك. مما لا جدال فيه أن الفعل ممكن بدون [البحث] عن السعادة

أن تسعين بالمائة من البشر لمحققون ذلك بدون إرادة منهم حتى في تلك الأماكن من عالمنا الحالي التي ترزح تحت بربرية عميقة. وفعلاً ذلك ما يحققه غالباً وبصفة إرادية البطل والشهيد من أجل شيء ما هو في تقديره أكثر من سعادته الشخصية. لكن ما عسى هذا الشيء يكون إن لم يكن على الأقل متمثلاً في سعادة الآخرين، أو بعض من بقايا السعادة؟ إنه لمن النبل أن نكون قادرين على التخلي كلياً عن نصيبنا من السعادة، أو عن جزء من حظنا في السعادة. لكن وفوق كل ذلك فلا بد أن تكون هذه التضحية بالذات من أجل بعض الغايات [الأخرى]. إنها ليست غاية في ذاتها وحتى إن قيل لنا أن غايتها ليست السعادة، بل الفضيلة، التي هي أحسن من السعادة، فإني أسأل هل إن هذه التضحية كانت ممكنة لو كان البطل أو الشهيد يعتقد أنه سيحمي الآخرين من مثل هذه التضحيات؟ هل بإمكانه أن يقوم بذلك إذا ما فكر في أن تخليه عن السعادة بالنسبة لنفسه، يمكن أن لا ينتج ثمرة لأي من أمثاله؟ بل [يقوم بذلك] حتى يضعهم في نفس الوضع الذي يكون فيه الأشخاص الذين تنازلوا عن السعادة؟ إنهم يستحقون كل الشرف كل الذين استطاعوا منع أنفسهم عن التمتع الخاص بالحياة، عندما يكونون بمثل هذا الحرمان ساهموا مساهمة قيمة في زيادة نسبة السعادة في الكون ـ لكن ذاك الذي قام به، أو نادى بالقيام به، لأي غرض آخر ليس أقل استحقاقاً للإعجاب من ذاك الرواقي الجاثم في رواقه، وبإمكانه أن يصبح دليلاً ملهماً لما يقدر البشر على القيام به. لكن وبكل تأكيد ليس بإمكانه أن يكون مثالاً يحتذى به في ما يجب عليهم القيام به.

بالرغم من أننا لا نقبل إلا في هذا الوضع الذي عليه العالم اليوم من نقائص أن يفضل أي شخص خدمة سعادة الآخرين بواسطة التضحية المطلقة بسعادته، وطالما أن العالم على هذه الحال السيئة

فإنني أعترف كل الاعتراف أن الاستعداد للقيام بمثل هذه التضحية يمثل أرقى فضيلة يمكن العثور عليها لدى الإنسان. وسأضيف أن في الحالة التي عليها العالم ومهما بدت الإضافة مفارقة، فإن القدرة الواعية على القيام بفعل دون سعادة يعطي أفضل إمكانية لتحقيق مثل تلك السعادة، بما هي قابلة للتحقيق. إن لا شيء غير الوعي يقدر على رفع شخص ما عن صدف الحياة، وذلك بجعله يشعر بأن القدر والحظ ولو تركا ليفعلا أسوء ما يقدران عليه، فإنهما لا يملكان أي سلطة لإرضاخه: إن ذاك الوعي بمجرد أنه يشعر به فإنه يحرره من شدة القلق الخاص بشرور الحياة، ويجعله قادراً مثله مثل العديد من الرواقيين الذين عاشوا أسوأ فترات الإمبراطورية الرومانية على تنمية مصادر الرضى التي هي في متناوله، وذلك بكل سكينة، دون أن يكترث بعدم الثقة في دوامها ولا حتى بنهايتها المحتومة.

وفي الأثناء لن يتوقف النفعيون عن المطالبة بأخلاق التضحية بالنفس بما هي ملك لهم بفضل حق فعلي، مثلما هو الأمر كذلك بالنسبة للرواقيين والترنسندنتاليين. إن الأخلاق النفعية تعترف بقدرة الذوات البشرية على التضحية بأكبر خير لهم لما فيه خير الآخرين. إن التضحية التي لا تنمى أو التي لا تسعى إلى تنمية المقدار العام للسعادة، تعتبر تضحية لا طائل يرجى من ورائها.

فالتخلي الذاتي والوحيد الذي نصفق له هو التضحية من أجل السعادة أو من أجل تحقيق بعض الوسائل المؤدية لسعادة الآخرين، أو للبشرية جمعاء أو لبعض الأشخاص في الحدود التي رسمتها المصالح العامة للنوع البشري.

عليّ أن أعيد مجدداً ـ وهو نادراً ما أعترف به وبكل إنصاف لأعداء النفعية ـ إن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير في ما يتعلق بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل، بل هي

متعلقة بسعادة الجميع. فبين أن يختار المرء سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين فإن المنفعة تقتضي منه أن يكون محايداً كل الحياد، مثله مثل متفرج خير وغير منتفع. إننا نقرأ في القاعدة الذهبية ليسوع الناصري (Jesus of Nazareth)، الروح التام للأخلاق النفعية [وهي أن تفعل لغيرك كما تريد أن يفعل الغير لك وأن تحب لجارك ما تحبه لنفسك] فهذه القواعد تجسم الكمال المثالي للأخلاق النفعية والمنفعة بما هي وسيلة للتقرب أكثر من هذا المثل الأعلى: نطالب **أولاً** بأن تضع القوانين والتوافقات الاجتماعية السعادة أو (كما يمكن أن نسمي ذلك في المجال العملي) المنفعة المتعلقة بكل فرد أقرب ما يكون للانسجام مع مصلحة الكل. و**ثانياً** أن يكون بإمكان التربية والرأي العام اللذين لهما متسع من السلطة على الطبائع البشرية، استخدام تلك السلطة بكيفية تسمح لهما بتحقيق ترابط وثيق بين سعادته الخاصة والخير بالنسبة للجميع في ذهن كل فرد، وبخاصة بين سعادته الخاصة وممارسة هذه الأنماط من السلوك، السلبية والإيجابية بما هي لفتة لتعاليم السعادة الشاملة بكيفية لا يستطيع فحسب، أن لا يكون قادراً على تصور إمكانية السعادة لنفسه بل وتكون متناغمة مع السلوك المقابل للخير العلم بل، وأيضاً أن يوجد دافع مباشر لتنميتها الخير العام في أي دافع فردي من الدوافع العادية للفعل، وأن تحتل المشاعر المرتبطة به مكانة هامة وعالية في الحياة الواقعية لكل كائن بشري. إن كان معارضو الأخلاق النفعية قد تصوروها في أذهانهم الخاصة وعلى صيغتها الحقيقية، فإني لا أعرف ماذا تكون التوجيهات التي يمتلكها أي نوع آخر من الأخلاق، والتي بإمكانهم أن يعترفوا بنقصها بالنسبة للأخلاق النفعية [وإني لا أعرف كذلك] أي تطورات أجمل وأرقى للطبيعة البشرية يمكن لنسق أخلاقي آخر في رأيهم أن يساعد على تحقيقها. ولا اعتماداً على أي حوافز للفعل لا تكون في متناول النفعي وتقدر الأنسقة الأخرى على استخدامها لتطبيق أوامرها.

لا يمكننا دائماً اتهام معارضي النفعية بأن يتمثلوها في مظهر قابل للنقاش. على عكس ذلك، فإن البعض منهم ممن لهم تصور شبه دقيق لطابع [النفعية] غير المصلحي فإنهم يرون أحياناً عيباً في مقياسها بما هو مقياس مترفع جداً عن الإنسانية. إنهم يقولون إنه مطلب يفوق ما يمكن مطالبة البشر به. ففي رأيهم ثمة مغالاة في أن تطلب دائماً من الناس أن يفعلوا دائماً من منطلق تطوير المنافع العامة للمجتمع. بل إن في ذلك خطأ بشأن المعنى الحقيقي لمقياس الأخلاق، وهو كذلك مزج بين قاعدة الفعل والدافع الخاص به. إنه لمن شأن الأخلاق أن تذكر لنا ما هي واجباتنا أو بأي اختبار يمكننا معرفتها. لكنه لا يوجد نسق أخلاقي يقتضي أن يكون الدافع لكل ما يجب القيام به شعوراً بالواجب، وبخلاف ذلك فإن تسعة وتسعين بالمائة من كل أفعالنا تتحقق من منطلق دوافع أخرى، وبالضبط إن كان الأمر كذلك في حالة عدم استنكارها لقاعدة الواجب.

إنه لمن أشد الظلم بالنسبة للنفعية أن يتخذ سوء الفهم الخاص هذا كقاعدة للاعتراض عليها، والحال أن الأخلاقيين النفعيين قد تجاوزوا كل الآخرين في تأكيدهم على عدم وجود علاقة بين دافع الفعل وأخلاقيته، حتى وإن كان الأمر متعلقاً بقيمة الفاعل. فذلك الذي ينقد مخلوقاً مماثلاً له من الغرق فإنه قام بذلك سواء من الناحية الأخلاقية أو سواء كان دافعه في ذلك الواجب، أو الأمل في الجزاء لأتعابه. كذلك فمن يخون صديقاً استثاقه يعتبر مذنباً بسبب الجريمة التي اقترفها، حتى وإن كان هدفه خدمة صديق آخر اعتبر نفسه ملزماً أكثر تجاهه(4). حتى وإن حاولنا الحديث فقط عن الأفعال

(4) لقد اعترض أحد الخصوم الذي يسرني أن أعترف له بنزاهته الفكرية والأخلاقية وهو القس ج. ليويلن دايفس (J. Llewellyn Davies) على هذا المقطع، بقوله بالتأكيد إن =

التي يتم القيام بها بدافع الواجب، وبخضوع مباشر للمبدأ، فإننا نرى أنه من باب سوء الفهم لطريقة التفكير النفعي أن نتصوره متضمناً فكرة أن على الناس أن يوجهوا أذهانهم نحو مثل هذه العموميات المتسعة مثل العالم أو المجتمع بصفة عامة.

إن الغالبية الساحقة للأفعال الخيرية تحقق لا لفائدة العالم بل، لفائدة الأشخاص التي منها تكون فائدة العالم، بل وإن أفكار أفضل إنسان بامتياز لا تحتاج في مثل هذه المناسبات أن تتجاوز الأفراد الخاصين والمعنيين بالأمر إلا بالقدر الضروري الذي يضمن من خلاله، وأنه إذا حقق الخير لا يكون بصدد اختراق الحقوق ـ أي

= اعتبار إنقاذ إنسان من الغرق خيراً أو سيئاً يتبع كثيراً الدافع الذي صاحب الفعل. فلنفترض أن طاغية عندما ركب عدوه البحر للإفلات منه، أنقذه من الغرق لا لشيء إلا ليتمكن من تسليط عليه أقصى أنواع التعذيب، فهل يكون واضح القول بأن هذا الإنقاذ هو بمثابة الفعل الخير؟ وافترض مجدّداً بالرجوع إلى أحد مجموعة الأمثلة الخاصة بالأبحاث الأخلاقية أن إنساناً خان ثقة أعطاها إياه صديق لأنه لو تخلى عن تلك الثقة فقد يؤذي ذاك الصديق نفسه أو من يكون من أقاربه بصفة محتومة. هل ستجعل النفعية أحداً يسمي الخيانة جريمة كما كانت قد تحققت بأتفه الأسباب؟

إني أعترف بأن الذي ينقذ شخصاً آخر من الغرق من أجل قتله عن طرق التعذيب في ما بعد لا يختلف من حيث الدافع من ذاك الذي يأتي بنفس الفعل تحت تأثير الواجب أو الإحساس ـ الفعل ذاته يختلف ـ فإنقاذ الرجل هو في الحالة المفترضة ليس سوى خطوة أولى ضرورية بالنسبة لفعل من أقصى صور البشاعة وأشد من تركه يغرق إذ قال السيد دايفس، ما إذا كان إنقاذ إنسان من الغرق أمراً خيراً أم سيئاً، يتبع لا الدافع بل النية، فإنه لا يوجد نفعي قد اختلف معه.

إن السيد دايفس، كان قد مزج بين الفكرتين المختلفتين والمتعلقتين بالدافع والنية، لا نجد أي نقاط كهذه التي بذل المفكرون جهداً كبيراً لتجسيمها. إن أخلاقية الفعل تتبع كلياً البقية أي أصول ما يريد الفاعل تحقيقه. لكن الدافع هو الشعور الذي يجعله يريد أن يفعل ذلك وما دام هذا الفرق لا يحدث تغييراً في الفعل، فإنه لا يحدث شيئاً في الأخلاق. بالرغم من أنه يولد اختلافاً في تقديرنا الأخلاقي للفاعل خاصة إذا ما أشار إلى استعداد طلب أو شيء تعوّد عليه- ميل من ميولات الطبع تنبع منه على السواء في الأفعال المفيدة الصالحة أو المضرّة.

الانتظارات الشرعية والمسموح بها ـ لأي شخص آخر.

إن مضاعفة السعادة بالنسبة للأخلاق النفعية هي موضوع الفضيلة: فالمناسبات التي يكون في مقدور أي شخص (باستثناء واحد في الألف) أن يفعلها على مستوى واسع أو بعبارة أخرى أن يكون محققاً لنفع عام هي مناسبات استثنائية جداً، وأنه في هذه المناسبات يكون مدعواً لاعتبار المنفعة العامة. وفي الحالات الأخرى، فإن المنفعة الخاصة أو السعادة الخاصة ببعض الأشخاص، هي كل ما يقدر أن يحققه. فالذين يمتد تأثير أفعالهم للمجتمع بصفة عامة يكونون عادة في حاجة للاهتمام بهدف يمثل هذا الاتساع.

في حالة التحفظات، أي الأشياء التي يخشى البشر القيام بها من منظور أخلاقي، وحتى إن كانت الاستتباعات في هذه الحالة الخاصة ممكنة المنفعة، فإنه لا يحق لفاعل ذكي أن لا يخشى بكل وعي أن يكون الفعل منتمياً إلى صنف يعتبر عامة سيئاً، وأن هذا هو أساس الإلزام الخاص بتجنب القيام به.

إن مجموع الاهتمام بالمصلحة العامة المتضمن في هذا الاعتراف، لا يكون أكبر مما هو مطالب به من طرف أي نسق أخلاقي آخر. فالجميع يتفق في الامتناع عن الفعل من منطلق ضرره الجلي للمجتمع.

إن مثل هذه الاعتبارات تهيؤ للوم آخر ضد نظرية المنفعة ويكون مؤسساً على سوء فهم فظيع لمقياس الأخلاق، وللمعنى الحقيقي لكلمتي خير وشر. يقال عادة إن النفعية تجعل البشر جافين وغير سمحين، وإنها تسوق عواطفهم الأخلاقية لفائدة أشخاصهم، وأن ذلك يجعلهم لا يهتمون إلا بالاعتبارات الجافة والقاسية لاستتباعات الأفعال، دون أن يأخذوا في تقديرهم الأخلاقي الصفات التي منها تنبع تلك الأفعال. إن كان هذا القول يعني أنهم لا يسمحون لحكمهم الخاص بأن فعلاً ما خير أو قبيح بأن يتأثر برأيهم

الخاص بصفات الشخص الذي أتى به، فإن هذا يكون تذمراً لا ضد النفعية بل ضد كل من له أي مقياس للأخلاق. إذ، وبالتأكيد، لا يوجد مقياس أخلاقي معروف يمكنه أن يقرر أن فعلاً ما هو خير أو قبيح لأن من أتى به هو شخص خير أو قبيح وعلى الأقل قام به شخص طيب وشجاع أو خير أو عكس ذلك. إن مثل هذه الاعتبارات لا تعود إلى تقدير للأفعال بل للأشخاص. إنه لا يوجد شيء ما في النظرية النفعية لا يتلاءم منطقياً مع الأمر الخاص بوجود أشياء أخرى تجلب اهتمامنا في الأشخاص غير الطابع الخير أو السيء في أفعالهم.

الرواقيون في حقيقة الأمر، و[بالرغم] من استعمالهم السيء للغة والمليء بالمفارقات، والذي يعتبر جزءاً من نسقهم، والذي بفضله يدعون تنصيب أنفسهم فوق كل اعتبار ما عدا الفضيلة، نجدهم يقولون إن ذاك الذي امتلك [تلك الفضيلة] قد ملك كل شيء. فهو ـ وهو وحده ـ الغني والجميل والسيد. لكننا لا نجد ادعاء لمثل هذا الوصف للإنسان الفاضل من طرف النظرية النفعية. إذ يكتفي النفعيون بالقول بوجود أشياء أخرى يمكن أن نرغب في امتلاكها وصفات أخرى إلى جانب الفضيلة، وهم راغبون بالفعل في الاعتراف لها بقيمتها الكاملة، إنهم يعتقدون كذلك أن فعل الخير لا يدل بالضرورة على طبيعة فاضلة [أو خلق فاضل] وأن الأفعال الملام عليها غالباً ما تصدر عن صفات تستحق المدح. عندما يبرز ذلك بخصوص حالة ما، فإن ذلك يغير تقديرهم لا في ما يتعلق بالفعل، بل في ما يتعلق بالفاعل. إني أوافق اعتبارهم الرأي القائل بأنه على المدى البعيد تكون الأفعال الطيبة خير دليل على طبع جيد، وكذلك فإني أرفض قطعاً أن أعتبر أي استعداد نفسي طيباً إن كانت النزعة الغالبة عليه تتمثل في أحداث سلوك سيء. فهذا الموقف جعلهم فاقدين لكل شعبية بين العديد من الناس، لكنها شعبية يجب أن

يقتسموها مع كل من اعتبر التمييز بين الخير والشر تمييزاً واضحاً بكل جدية. وهذا اللوم لا يستحق أن يتضجر منه نفعي واع.

إذا لم نقصد من وراء هذا الاعتراض شيئاً آخر غير اعتبار بعض النفعيين قد اهتموا بأخلاقية الأفعال، بما هي خاضعة للمقياس النفعي اهتماماً مطلقاً وبدون استثناء، وكان كذلك دون التأكيد الكافي على محاسن أخرى للطبع، تلك التي تجعل كائناً بشرياً محبوباً أو مثيراً للإعجاب، في هذه الحالة فإننا نقبل بذلك. إن النفعيين الذين لم يراعوا أحاسيسهم الأخلاقية دون رعاية تعاطفهم ولا إدراكاتهم الجمالية، يقعون بالفعل في مثل هذا الخطأ. وكذلك يفعل كل الأخلاقيين الآخرين في نفس الظروف، وما يمكن قوله كعذر للأخلاقيين الآخرين هو نفسه صالحاً لأن يقال بالنسبة إليهم. وبصراحة، وإن كان هنالك احتمال أي خطأ فمن الأفضل أن يكون ذلك من هذا الجانب. فتحصيل حاصل أن نتمكن من الجزم بأننا نجد من بين النفعيين، كما هو الحال بالنسبة للمنتمين إلى أنسقة أخرى، كل ما يمكن تصوره من درجات التطرف والانحلال في تطبيق مقاييسهم: يكون البعض متطرفاً بورع شديد، بينما يكون آخرون متسامحين بالقدر الذي يمكن أن يرغب فيه طرف آثم رقيق الإحساس. لكن، وبصفة عامة، فإن النظرية التي تتحامل على المصلحة التي يجدها النوع البشري في اضطهاد الفعل الذي يعتدي على القانون الأخلاقي، لا تكون أقل من أي نظرية أخرى تحول جزاء الرأي العام نحو مثل هذه الاعتداءات. صحيح أن السؤال التالي: ما الذي يمثل اعتداء على القانون الأخلاقي؟ هو من بين الأسئلة التي تتفق حولها حالياً معايير أخلاقية مختلفة، وإن اختلفت فيما عدا ذلك. لكن الاختلاف في الرأي حول المسائل الأخلاقية لم تفرضه النفعية على العالم لأول مرة، في حين أن هذه النظرية كانت بصدد تقديم لكل الأحداث طريقة ملموسة ومفهومة لحسم هذه

الاختلافات، وإن لم يكن ذلك دائماً بالأمر الهين.

ليس من التفاهة أن نلاحظ سوى الفهم السائد للأخلاق النفعية، حتى ذاك الذي يكون مبالغاً فيه ولاذعاً، إلى درجة أنه يبدو مستحيلاً على أي شخص يتحلى بالطيبة والذكاء أن يقع فيه. ومادام بعضهم وإن تحلّوا بخصال ذهنية لابأس بها، فإنهم غالباً ما يسمحون لأنفسهم بعدم الاكتراث بفهم من يحمل أي رأي مخالف لهم، والذي يحملون عنه حكماً مسبقاً. فغالباً ما يكون البشر قليلي الوعي بهذا الجهل الإرادي بما هو عيب. وأن سوء الفهم النفعي مختلف النظريات الأخلاقية يلتقي دائماً مع الكتابات الفذة لأشخاص حاملين لأقصى الطموحات بخصوص المبادئ العليا والفلسفة. فلم نسمع ولو بصفة غير عادية أن النظرية النفعية قد تم طعنها، بما هي نظرية تستغني عن الإله. إن اقتضى الأمر لقول أي شيء بالمرة ضد مثل هذا الادعاء الساذج بإمكاننا أن نقول أن المسألة ترتبط بنوعية الفكرة التي كوناها حول الطابع الأخلاقي للإله.

إن صدق الاعتقاد القائل بأن الله يرغب فوق كل اعتبار في سعادة مخلوقاته، هو ما كان غرضه من خلقها، فإن النفعية لن تكون فحسب نظرية دون إله، بل ستكون نظرية دينية في أعماقها وأكثر من أي نظرية أخرى. وإن قصد البعض أن النفعية لا تعترف بكون الإرادة الإلهية التي تم الوحي بها بما هي القانون الأعلى للأخلاق فإني أجيب، أن النفعي الذي يؤمن بالطيبة الكاملة والحكمة الإلهية هو يعتقد بالضرورة بأنه مهما كان قد تصوّره الإله مناسباً للوحي به حول موضوع الأخلاق، يجب أن يناسب مقتضيات المنفعة في درجة أعلى. لكن البعض إلى جانب النفعيين لهم رأي يتمثل في كون مقصد الوحي المسيحي يتناسب مع اطلاع القلوب والأذهان البشرية على روح تمكنهم من العثور على أنفسهم لما هو خير، وأن تجعلهم تطبقه إذا ما عثرت عليه، بدلاً من أن تعلمهم بما يكون إلا بطريقة

عامة جداً. وكذلك تحتاج إلى نظرية في الأخلاق تليها بعناية لتفسر لنا الإرادة الإلهية سواء أكان هذا الرأي مصيباً أم مخطئاً، فلا لزوم ههنا من مناقشته. مهما كانت المساعدة التي يقدمها الدين سواء كان طبيعياً أو موحى به، للبحث الأخلاقي، فالأمر يبقى مفتوحاً للأخلاقي النفعي كما هو الشأن بالنسبة إلى أي أخلاقي آخر بإمكانه أن يستعمله كشهادة من الإله حول نفع أو ضرر أي نوع من الأفعال، أو كأي حق جيد مثله مثل الحقوق الأخرى التي يمكن استعمالها للإشارة إلى قانون متعال لا علاقة له بالمصلحة ولا بالسعادة. مرة أخرى فإن المنفعة غالباً ما تضطهد جملة كنظرية لاأخلاقية من خلال إعطائها إسم الصالح مستغلين الاستعمال الشعبي لذلك اللفظ على النقيض مع المبدأ. فالصالح في المعنى الذي أسند إليه كمقابل للخير يدل عامة على ما هو صالح بالنسبة للمنفعة الخاصة للفاعل ذاته. كما هو الحال عندما يضحي وزير بما ينفع البلد للحفاظ على مركزه. إذا ما دلت العبارة على أي شيء آخر أفضل من هذا، فإنها تدل على ما هو صالح بخصوص موضوع آني أو عرضي مؤقت، بل ما ينتهك قاعدة يكون احترامها صالحاً في درجة أعلى من ذلك بكثير. فالصالح في هذا المعنى بدلاً من أن يعني نفس الشيء والمفيد هو فرع من المضر. على سبيل المثال فقد يكون غالباً صالحاً، وذلك بغرض الخروج من مأزق خروجاً مؤقتاً، أو للوصول إلى موضوع ما يكون مفيداً مباشرة بالنسبة إلينا، أو للآخرين أن نكذب لكن بقدر ما نحقق أو نقوي تنمية شعور عاطفي في أنفسنا حول الصدق بما هو الأكثر، نفعاً، وأن أضعاف ذلك الشعور هو الأكثر ضرراً بالنسبة للأشياء التي يكون سلوكنا أداة لها. وبقدر ما إن البعض، حتى وإن كان عن غير قصد، منحرفاً عن الحق فإنه يضعف قيمة الصدق بالنسبة لأقوال البشر التي ليست فحسب الأساس الرئيسي لرغد العيش الاجتماعي الراهن، بل إن عدم وجوده كان له تأثير أكثر من أي شيء آخر،

وبإمكانه أن يسبب تراجع الحضارة والفضيلة وكل شيء تقوم عليه السعادة الإنسانية بأعلى درجة. إننا نشعر بأن الاعتداء على قاعدة متعالية ـ بحثاً عن امتياز راهن لا يكون نافعاً.

إننا نشعر جيداً بأن انتهاك قاعدة بمثل تلك المصلحة المتعالية ومن أجل تحقيق فائدة راهنة لا يمثل انتهاكاً صالحاً. وإنّ من أجل فائدته الخاصة، أو فائدة بعض الأشخاص يحقق من دون أن يكون مرغماً على ذلك فعلاً، بإمكانه أن يؤثر في الثقة المتبادلة التي يعطيها الناس لوعدهم، فيحرمهم من الخير الذي تمثله هذه الثقة، ويلحق بهم ضرراً ناجماً عن إضعافها، فيكون بذلك قد تصرف كما يتصرف ألد أعدائهم. لقد أقرّ كل الأخلاقيين، إنه بالرغم من تقديس هذه القاعدة، كما هي، فإنّها تحتمل بعض الاستثناءات. أهم هذه الاستثناءات هي الحالات التي يكون فيها شهود عيان (كما هو الحال بالنسبة لمعلومات صادرة عن مجرم أو أخبار سيئة من شخص في حالة صحية خطيرة) عليهم حماية شخص (بالخصوص عندما يكون شخصاً مختلفاً عن الشخص ذاته) من شرّ عظيم وغير مستحق، وعندما يكون الشاهد متأثراً بعدم الاعتراف أو بالنكران. لكن حتّى لا نجعل الاستثناء يفوق الحاجة، وحتى يكون له أقلّ قدر ممكن من أضعاف العودة إلى الصدق، فإنه ينبغي الاعتراف بذلك، وإن أمكن يجب رسم حدوده، وإن كان مبدأ المنفعة طيباً بالنسبة لشيء ما، فعليه أن يكون كذلك في تقدير المنافع المتصارعة ضدّ بعضها البعض، وتحديد المجال الذي تغلب داخله منفعة على منفعة أخرى.

ومن جديد، يجد أنصار النفعية أنفسهم مطالبين بالردّ على مثل هذه الاعتراضات كالاعتراض القائل بأننا لا نجد متسعاً من الوقت يكون سابقاً للفعل حتى نقدر على حساب استتباعات أي نمط من السلوك حول السعادة العامة، وحتى نقدر على وزن مؤثرات أي خطٍ من خطوط اتجاهات السعادة العامة. هذا بالضبط يشبه حالة إنسان،

أراد أن يقول إنه من غير الممكن أن نعمل في ضوء السلوك المسيحي لأنه لا وقت في أية مناسبة أن ندرك ما علينا فعله بالعودة إلى العهد القديم والعهد الجديد. إنّ الردّ على هذا الاعتراض هو، أنه لدينا متسع من الوقت بالفعل والمتمثل في ما مضى من حياة الجنس البشري، خلال جلّ هذه الفترة الزمانية، فإنّ البشرية قد تعلّمت بفضل التجربة كل النزاعات الخاصّة بالأفعال، والتي خبرت بفضلها كلّ الحيطة، وكل أخلاق تتعلق بالحياة الراجعة لها. فالناس يتحدثون وكما لو كان بدء هذه الدورة من الخبرة بداية هذا السير الخاص بالتجربة قد زال، وكأنه وفي اللحظة التي يشعر فيها شخص ما بميل لعبث بممتلكات شخص آخر أو بحياته، عليه وللمرّة الأولى أن ينظر إن كان القتل والسرقة مضرين بالسعادة البشرية. حتى ذلك الحين أعتقد أنه ربّما سيجد المسألة محيرة جداً ولكن، وفي كل الحالات، فإن الأمر الآن موكل إليه. إنها حقاً لفرضية غريبة تلك التي تقول إن البشرية، وبعد أن كانت قد وافقت على قبول المنفعة بما هي، اختبار بالنسبة للأخلاقية، قد تعجز عن الاتفاق حول ما هو النافع وقد لا تتخذ أي إجراء حتى تكون هذه الأشياء ملقنة للشباب، ومدعمة بالقوانين، وبالرأي العام. ليس هناك أية صعوبة في البرهنة على أي معيار أخلاقي يكون تفعيله سيئاً، إذا ما افترضنا أنه مرتبط بحماقة كلية، لكن بالنسبة لفرضية أخرى تكون أقل إفراطاً، فإنه يجب علينا أن نعترف أن البشرية الآن قد اكتسبت قناعات جازمة حول تأثير بعض الأفعال على سعادتها. وإن هذه القناعات كما وصلت إلينا، هي في الواقع القواعد المتعلقة بالأخلاق بالنسبة للجمهور، وكذلك بالنسبة للفيلسوف إلى حين يوفق في إيجاد ما هو أفضل منها.

إني أقبل، بل إني بالأحرى أقرّ بكل صدق، أن بإمكان الفلاسفة، وبكل سهولة أن يأتوا بذلك حتى الآن، وبخصوص شتى

المواضيع، وأن الأصول الأخلاقية التي تلقيناها ليست مستمدة من تشريع إلهي، وأن البشرية عليها أن تتعلّم الكثير حول تأثير الأفعال في السعادة العامّة للأزمة الطبيعة اللازمة عن مبدأ المنفعة كما هو الحال بالنسبة لأوامر كل فن عملي، تقبل تحسينات غير محدّدة وتكون تطوّراتها متواصلة على الدوام وذلك بانسجام مع حالة التطور التي يكون عليها العقل البشري. بل أن نعتبر قواعد الأخلاق غير قابلة للبرهنة، هو شأن ما، وأن نتجاوز كلياً التعميمات الوسيطة وأن نحاول اختبار كل فعل فردي بصفة مباشرة من خلال المبدأ الأول وهو شأن آخر. إنه لتصوّر غريب ذاك الذي يعتقد أن الاعتراف بمبدأ أوّل يتعارض مع قبول المبادئ الثانوية، أن تعلم المسافر باحترام المكان المقصود في سفرته لا يعني أن تمنع عنه استعمال الإشارات ومراكز التوجه في طريقه. وإنّ الافتراض القائل بأن السعادة هي غاية الأخلاق وهدف لها ولا تعني أنه يجب أن لا يوجد أي طريق مؤد إلى ذاك الهدف، وأننا لا نستطيع أن ننصح الأشخاص الذين يسيرون دون هدف باتباع اتجاه دون آخر. يجب وبالفعل على البشر أن يتخلوا عن الحديث الخالي من المعنى حول هذا الموضوع، وهو موضوع لا يسمحون لأنفسهم أبداً بأن يتحدثوا حوله، أو يستمعوا إليه حول مسائل أخرى تتعلق بالشأن العملي. لا أحد يجادل في كون فن الملاحة لا يتم تأسيسه على علم الفلك، وذلك لأن البحارة ما داموا يقوموا بحساب اليومية الملاحية ما دام (الملاحون) كائنات عاقلة فإنّهم يؤمون البحر وقد تم حسابها، وكذلك الشأن بالنسبة لكل الكائنات العاقلة التي تلج بحر الحياة وفكرها متكوّن بعدُ حول المسائل العامة حول الخير والشرّ، فضلاً عن المسائل الشائكة جدّا حول الحكمة والحماقة. وهذا هو الحال ما دام بعدُ النظر صفة إنسانية فإنه ينبغي أن نفترض أنهم سيستمرون في الاعتماد عليها.

فمهما كان المبدأ الأساسي للأخلاق الذي نتبناه، فإننا نطالب

بالمبادئ الثانوية حتى نطبقه بواسطتها. فاستحالة الاستغناء عنها لا يمكن أن يقدم كحجة ضدّ أي نسق بصفة خاصّة، ما دام الأمر مشتركاً بين كل الأنسقة، لكن الخطورة تتمثل في كونها تقدّم حجّة حول عدم وجود مثل هذه المبادئ الثانوية، وكأن الإنسانية ظلّت إلى حدّ الآن ويجب أن تظلّ دائماً كذلك، دون أن تصل إلى أي استخلاصات عامّة من تجربة الحياة البشرية. إن هذا القول حسب ما أعتقد أقصى مستوى من السخافة التي لم يصل إليها أبداً الجدل الفلسفي في أي وقت مضى.

إنّ ما تبقى من مخزون الحجج ضد النفعية يتكون في معظمها في جعلها مسؤولة عن العيوب الشائعة للطبيعة البشرية، وعن الصعوبات العامّة التي تحرج الأشخاص من ذوي الضمائر الحية خلال بحثهم عن مسارهم من خلال الحياة. كما قيل لنا إن النفعي سيكون عرضة لجعل حالته الخاصّة استثناء للقواعد الأخلاقية، وعندما سيكون تحت وطأة الإغراءات سيرى المنفعة في انتهاك القاعدة أكثر من أن يراها في التقيد بها، لكن هل المنفعة هي الاعتقاد الوحيد القادر على أن يوفّر لدينا مبررات لفعل الشرّ، وذريعة لإسكات ضمائرنا؟ إن (مثل هذه المبررات) مقدمة بكثرة من طرف كلّ النظريات التي تعترف بوجود اعتبارات متضاربة بما هي، واقع في مجال الأخلاق، وهو ما تقوم به كل النظريات التي سلم بها أناس نزيهون، وليس ذلك عيباً لأي اعتقاد. إن ذلك يعود إلى تشعب الشؤون البشرية أو إلى كون قواعد السلوك لا يمكن أن تكون متأطرة بكيفية تكون في غنى عن الاستثناءات، ولأنّ أي نوع من أنواع الفعل لا يستطيع بسهولة أن يكون دائماً واجباً أو مستنكراً. لا يوجد أي اعتقاد أخلاقي لا يخفف من صلابة قوانينه من خلال إعطاء نوع من حرية التصرف للفاعل، وذلك تحت مسؤوليته حتى يلائم بينها وبين الظروف (الخاصة)، ويتخلّل أي اعتقاد فتح له هذا المجال خيبة أمل

ذاتية واجتهادات غير مشرفة، فلا وجود لأي نسق أخلاقي لا تنشأ في ظله حالات متشابهة ومتعلقة بإلزام متضارب. هذه هي بالذات الصعوبات الحقيقية والنقاط المعقدة في نظرية الأخلاق وفي التوجيه الواعي لسلوك الفرد.

يمكن التغلب عليها عملياً بنسبة متفاوتة من النجاح طبقاً لفكر الفرد ولفضيلته، لكن ليس من الصعب علينا أن ندعي أن أي شخص بإمكانه أن يكون على الأقل مؤهلاً للاهتمام بها من منطلق امتلاكه مقياساً نهائياً يمكن الرجوع إليه في حالة تضارب بين الحقوق والواجبات. إن كانت المنفعة هي المصدر الأخير للالتزامات الأخلاقية فيمكن الرجوع إليها للحسم بينها عندما تكون مقتضياتها متنافرة، على الرغم من أن تطبيق هذا المقياس يمكن أن يبدو صعباً، فإن ذلك يكون أفضل من عدم وجوده على الإطلاق.

بينما في غيرها من الأنسقة الأخرى، تطالب كل القوانين الأخلاقية بسلطة مستقلة، فلا وجود لأي مؤهل للتدخل في ما بينها، فادعاء الواحدة الأسبقية على الأخرى يقوم على شيء ما من السفسطة، وإن لم تكن على الأقل محدّدة كما هو شأنها دائماً من طرف تأثير غير معترف به لاعتبارات خاصة بالمنفعة، فإنها تفسح المجال أمام الفعل للرغبات والتحيزات الشخصية. يجب أن نتذكر أن في مثل هذه الحالات الخاصة من الصراع بين المبادئ الثانوية، فإن الأمر يقتضي اللجوء إلى المبادئ الأولى. ليس هناك حالات للالتزام الأخلاقي لا تقتضي اللجوء إلى مبدأ ثانوي، وإن كان واحداً فحسب، فنادراً ما يخامرنا أدنى شك حقيقي واحد في كونه كذلك في ذهن أي شخص يكون بفضله المبدأ نفسه معترفاً به.

الفصل الثالث

العقوبات القصوى لمبدأ المنفعة

كثيرا ما يطرح سؤال، وذلك بشكل صحيح، في ما يتعلق بأي معيار أخلاقي مفترض ككون ماهية عقوبته، وما هي الدوافع التي تحمل على طاعته؟ أو بكيفية أدق، من أين يستمد قوته الملزمة؟ إنها لمن المهام الضرورية لفلسفة الأخلاق أن تقدم إجابة عن هذا السؤال، الذي على الرغم من أنه عادة ما يطرح بالنسبة لكل المقاييس، فإنه يفترض أن يكون على شكل اعتراض على الأخلاق النفعية، كما لو كان لديها بعض التطبيق الخاص نوعاً ما، بالمقارنة مع المقاييس الأخرى كلّها. فالسؤال يطرح في الواقع عندما يدعي شخص ما، تبني معياراً ما، أو عند إسناد الأخلاق على أي قاعدة، عادة ما لم يقم عليها، ويعود ذلك لكون الأخلاق السائدة التي أقرتها التربية والرأي العام هي الوحيدة التي تقدم نفسها للذهن، مع الإعتقاد بأنها هي في ذاتها ملزمة. وعندما نطالب شخصاً بالاعتقاد في كون هذه الأخلاق تستمدّ طابعها الإلزامي من مبدأ عام، ما لم تقم التقاليد حوله نفس الهالة. فالقضية تبدو لها مفارقة. فاللوازم المفترضة تبدو له حاملة لقوة أشد إلزاماً من النظرية الأصلية، فالبنية الفوقية تبدو مستقيمة في غياب ما يتصوّر على أنه أساسها أكثر من حالة وجوده.

إنّه يقول في نفسه: إني أشعر بأني ملزم بأن لا أسرق ولا أقتل، أن أخون أو أغش، لكن لماذا أنا ملزم بالارتقاء بالسعادة العامة؟ إن كانت سعادتي الخاصة متمثلة في شيء آخر، فلما لا يحق لي أن أخصّه بتفضيلي له؟

فإذا كانت الرؤية التي تبنتها الفلسفة النفعية حول طبيعة الحسّ الأخلاقي صائبة فإنّ هذه الصعوبة ستكون دائماً مطروحة، حتى تحتل التأثيرات المكوّنة للشخصيّة الأخلاقية نفس النفوذ الذي تتمتع به القواعد، التي استمدت منه إلى حين أن تطوّرت التربية ليصبح الإحساس بالوحدة مع المخلوقات المماثلة لنا (مما لا يمكن أن تشك في كون المسيح نادى به) عميق التجذر في طبعنا، وحتى يظهر وعي كلّ واحد منا وكأنه شعور طبيعي جدّاً يضاهي رعبنا من الجريمة، عند شباب تلقوا تربية عادية وحسنة.

مع ذلك، ففي الوقت نفسه، إنّ الصعوبة لا تطبق بصفة خاصة على نظرية المنفعة، و لكنها ملازمة لكلّ محاولة لتحليل الأخلاق وتقليصها في مبادئها. وهذه المحاولة، ما دام المبدأ لم يكسوه بعد في ذهن الإنسان نفس الطابع المقدس الذي تتحلى به أي واحدة من تطبيقاته، ستبدو دائماً رافعة عن (تلك التطبيقات) جزاء من قداستها.

لمبدأ المنفعة كذلك، وليس هناك مدعاة لأن لا يكون له ذلك، كل العقوبات التي تصاحب أي نسق أخلاقي آخر. إن هذه العقوبات هي إما خارجية أو داخلية، ففي العقوبات الخارجية ليس من الضروري الحديث عن أي فترة تجعلنا نميل لتحقيق إرادة شخص مماثل لنا أو مسير للكون في استقلال عن العواقب الأنانية، وذلك أملاً في التقدير أو خوفاً من شخص منا، أو من حاكم الكون مع ما قد يكون لدينا من تعاطف معهم، أو ودّ لهم أو محبة وتقدير له. فمن البديهي أن لا يوجد أي سبب يبرّر عدم ارتباط هذه الدوافع

للقيام بالفعل، بالأخلاق النفعية بنفس الشمولية والقوة التي ترتبط بهما بأي أخلاق أخرى. في نهاية الأمر، فإنّ البعض من الكائنات البشرية هم واثقون من تصرّفهم بهذه الطريقة، طبقاً لمعدل الذكاء العام، سواء وجد أم لم يوجد أي أساس آخر للأخلاق غير السعادة العامة. البشر يرغبون في السعادة ومهما يكن تطبيقهم الخاص غير مثالي، فإنهم يرغبون ويؤمرون بكل ما سيقوم به الآخرون تجاههم، وحيث يعتقدون أن سعادتهم ستزداد به. بالنظر إلى الدافع الديني، فإن آمن البشر، كما يصرّح بذلك أغلبيتهم، بالطيبة الإلهية، فهؤلاء الذين يظنون أن ذلك يؤدي إلى السعادة العامّة، أو بما هي على الأقل المعيار للخير يجب بالضرورة أن يعتقدوا أن ذلك هو أيضاً ما يوافق عليه الله. فالقوة الكاملة للمكافأة الخارجية أو للعقاب سَواء كان مادياً، أو معنوياً، وسواء كانت تأتي من الله أو من البشر مثلنا، إضافةً إلى كل ما تقبله أو تعترض به القدرات الخاصة بالطبيعة الإنسانية من التفاني للآخر، بدون بحث عن المنفعة، يصبح صالحاً ليدعم الأخلاق النفعية، بقدر ما تكون هذه الأخلاق معترفاً بها بقدر ما توجه بكل طاقة نحو غاية التربية والثقافة العامّة. فلنكتفي بهذا القدر في ما يتعلّق بالعقوبات الخارجية. إن العقوبة الداخلية للواجب مهما يكن من أمر مبدأ الواجب بالنسبة إلينا، هي دائماً واحدة وبذاتها، هي إحساس في أنفسنا هو ألم متفاوت الحدّة يتبع انتهاك الواجب ويطفو بالنسبة للذين تلقوا التربية الأخلاقية الملائمة وفي الحالات الأكثر خطورة إلى حدّ يجعلهم يمتنعون عن مخالفة الواجب كما لو كان ذلك من باب الأمر المستحيل.

إن هذا الإحساس هو جوهر الضمير إذا ما كان نزيهاً، وإذا ما ارتبط بالفكرة الخالصة للواجب، وبصورة خاصة في الظروف الاستثنائية. رغم أنه في هذه الظاهرة المتشعبة كماهي عليه الآن، فيها الواقع البسيط بصورة عامة محاط بارتباطات جانبية تنبع من

التعاطف، ومن الحب بالطبع ما يغلب عليه الخوف. أنها تنبع من كل أشكال الإحساس الديني، ومن ذكريات الطفولة، ومن كل ما عشناه في الماضي، ومن خلال تقديرنا لذواتنا، ومن رغباتنا في تقدير الآخرين لنا، وبصفة ظرفية حتّى من التواضع. إنّ هذا التعقيد الأقصى في تقديري، هو أصل هذا الطابع الصوفي، الذي يجعلنا بحكم ميل من ميولات الذهن البشري المتجسد في أمثلة عديدة أخرى، نسنده إلى فكرة الإلزام الأخلاقي، والذي يؤدي إلى جعل الناس يعتقدون في كون هذه الفكرة ليس بإمكانها أن ترتبط بأي موضوع آخر غير تلك المواضيع التي بحكم قانون خفي، ومفترض، نجدها في تجربتنا الحالية وهي تلك النزعة فينا التي تثيرها. مهما يكن الأمر، فإنّ قدرته الإلزامية تتمثل في وجود كتلة من إحساس يجب أن نكسره بكل قوة بما هو كلي وإجمالي، إذا أردنا القيام بما يخالف مبدأنا الأخلاقي، وإن واصلنا رغم ذلك في مخالفة ذلك المبدأ، فإننا سنضطر بعد ذلك إلى مواجهته في شكل من تأنيب الضمير. مهما تكن النظرية التي نتبناها حول طبيعة الضمير، و حول أصله، فإن هذا هو الذي يكون أساساً له. هكذا، فإن الجزاء الأقصى لكل أخلاق، باستثناء الدوافع الخارجية، هو إحساس ذاتي يسكن فينا، ولا أرى أي حرج بالنسبة لأتباع مبدأ النفعية في السؤال ما هو الجزاء المقابل لهذا المبدأ الخاص؟

قد نجيب بأنه نفس الجزاء لكل المبادئ الأخلاقية، (أحاسيس الضمير بالنسبة للبشرية). مما لا شك فيه أن هذا الجزاء لا يمارس أي ضغط ناجع على من لا يمتلك الأحاسيس التي يناشدها، لكن هؤلاء لن يخضعوا أكثر لمبدأ آخر غير المبدأ النفعي مطلقاً لأن الأخلاق مهما كان نوعها لا يكون لها أي تأثير فيهم بدون اللجوء إلى الجزاء الخارجي. لكن، وفي الأثناء، فإن هذه المشاعر موجودة

بالفعل كواقع في الطبيعة البشرية بما أوتيت من تجربة، وبالاعتماد على القوة العظيمة التي تمتلكها والتي تكون بها قادرة على الفعل إن تمت تربيتها كما ينبغي. لم نذكر أبداً لأي سبب ليس بمقدورنا أن نربيها وأن نعطيها قدرة كبيرة ومتسعة بربطها بالقاعدة الفعلية مثلما نقدر على فعل ذلك بالنسبة لأي قاعدة أخلاقية أخرى.

إنني لا أنكر أنه يوجد استعداد للاعتقاد في أن شخصاً ما يرى في الواجب الأخلاقي شيئاً متعالياً، وواقعاً موضوعياً ينتمي إلى «مملكة الأشياء في ذاتها»، فيميل أكثر إلى الخضوع إليه. وهل هناك شخص آخر يعتقد أنه ذاتي تماماً وأن مقره لا يكون إلاّ في الضمير البشري. لكن ومهما يكن رأي الشخص حول هذه النقطة الخاصة بعلم الوجود، فإنّ القوة التي تحثه حقاً هي مشاعره الذاتية الخاصة به، فتكون حدّة هذا الشعور هي التي تمكن من قياس دقيق لهذه القوّة. فلا يكون اعتقاد شخص ما بأن الواجب هو واقع موضوعي أقوى من الاعتقاد بأن الله موجود. وبالرغم من كلّ ذلك، فإنّ الاعتقاد في الله بقطع النظر عن الثواب والعقاب يؤثر في السلوك من خلال الاعتقاد الذاتي والديني وبتوسط منه فحسب. فالجزاء إذاً، بقدر ما هو غير مبالٍ بالمصلحة، يكون دائماً في الذهن نفسه، وأن تصوّر الأخلاقيين الترنسندنتاليين القائل بأنه «يجب أن يتمثل العقاب كون هذا الجزاء، وعليه يكون موجوداً في الذهن ولن يصدق إلا إذا ما أعتقد أن له جذوراً خارج الذهن: وأنه لو كان الشخص قادراً على مخاطبة نفسه بقوله إن هذا الذي يعقلني والذي يسمى ضميري، ليس سوى إحساس في ذهني الخاص». ويجوز له أن يستخلص أنه في حالة تعطل الشعور يتعطل الإلزام، وأنه إذا اعتبر أن الإحساس غير ملائم فإمكانه أن يتجاهله وأن يتخلى عنه. لكن هل يقتصر هذا الخطر على الأخلاق النفعية؟

لكن هل إن الاعتقاد بأن الإلزام الأخلاقي له موقعه خارج الذهن، ويجعل الإحساس به، وبدرجة من القوة، مؤدياً إلى التخلي عنه؟ إن الحقيقة حتى الآن خلاف ذلك إلى درجة أن كلّ المختصين في الأخلاق يعترفون، وبشيء من الحسرة، بالسهولة التي يقع بها إسكات الضمير، وإخماده عند أغلب الناس. فالسؤال، هل أنا في حاجة إلى طاعة ضميري؟ هل هو الذي عادة ما يطرحه أشخاص لم يسمعوا أبداً بمبدأ المنفعة، كما من قبل أتباعه. إنّ الأشخاص الذين تكون ضمائرهم ضعيفة بالقدر الذي يسمح لهم بطرح مثل هذا السؤال، وإن أجابوا عنه. بالإثبات، لن يفعلوا ذلك لأنهم سلموا بنظرية ترنسندنتالية، بل يفعلون ذلك تحت تأثير الجزاء الخارجي.

ليس من الضروري لغرضنا الحالي أن نقرر ما إذا كان الشعور بالواجب هو فطري أم مكتسب، فإذا ما افترضناه غريزياً يبقى السؤال مطروحاً حول المواضيع التي يرتبط بها بصفة طبيعية: لأن الفلاسفة أنصار هذه النظرية يتفقون اليوم حول كون الإدراك الحدسي يخص مبادئ الأخلاق ولا يتعلق بجزئياتها. فإن وجد شيء ما فطري في المسألة، فإني لا أرى مانعاً في أن يكون الإحساس الذي هو غريزي، أن لا يكون كذلك بالنسبة لملذات الآخرين وآلامهم. إن وجد أي مبدأ أخلاقي، وكان ضرورياً بصفة حدسية، فإني سأقول إنه يجب أن يكون ذاك المبدأ. في هذه الحالة، فإن الأخلاق الحديثة يمكن أن تلتقي مع الأخلاق النفعية، ولن يوجب في الأساس أي جدال بينهما، وحتى وإن كان الأمر كذلك، فإنّ أتباع الأخلاق الحدسية وبالرغم من كونهم يعتقدون في وجود إلزامات أخلاقية حدسية أخرى، فإنهم يعتقدون بالتأكيد أن تلك الأخلاق النفعية هي واحدة منها لأنهم يعتقدون بالإجماع أن نسبة كبيرة من الأخلاق تدور حول الأخذ بعين الاعتبار مصالح المخلوقات المماثلة لنا. هكذا إذاً،

فإن كان الاعتقاد في الأصل الترنسندنتالي للواجب الأخلاقي يضيف نوعاً ما من النجاعة إلى العقاب الباطني، فيبدو لي أن المبدأ النفعي سبق له أن تفوق في ذلك عليه.

إلى جانب ذلك كله، وكما هو الأمر في اعتقادي الخاصّ، فإنّ المشاعر الأخلاقية ليست فطرية، بل هي مكتسبة بدون أن يمنع ذلك من اعتبارها طبيعية. وإنه لمن الطبيعي للإنسان أن يتكلم ويفكر وأن يبني المدن وأن يزرع الأرض، بالرغم من أن كل هذه القدرات، تمثل قدرات مكتسبة. إن المشاعر الأخلاقية ليست إذاً جزءاً من طبيعتنا بمعنى أن تكون حاضرة فينا جميعاً بأي درجة من الإدراك الممكن. لكن، وللأسف، هذا واقع مقبول من طرف من يعتقد اعتقاداً جازماً في أصلها الترنسندنتالي. مثلها مثل كل القدرات المكتسبة الأخرى والتي تمت الإشارة إليها أعلاه، فإنّ الملكة الأخلاقية ـ وإن لم تكن جزءاً من طبيعتنا، فإنها تنبثق بصفة طبيعية منها (إنّها تكون) قادرة مثلها وإن بدرجة قليلة ما، على البروز بصفة تلقائية وعلى النمو إلى درجة أرقى من التطوّر بفضل التثقيف.

لكن وللأسف فإنّها تقدر على النمو في أي اتجاه ممكن بفضل الاستعمال الكافي للعقاب الخارجي، وعلى قوة الانطباعات المبكرة، لذا فإنه من الصعب وجود أي شيء يكون على درجة من التفاهة، أو من الضرر ولا يكون قادراً بفضل هذه المؤثرات أن يفعل في الذهن البشري بكل ما أوتي الضمير من سلطة. فالشك في كون نفسها القدرة يمكن أن تؤتي بواسطة الوسائل نفسها لمبدأ المنفعة، حتى ولم يكن له أساس في الطبيعة البشرية، ذلك يعني أننا نعارض كل التجربة بعينها.

لكن الارتباطات الأخلاقية التي هي في كليتها إبداعات

اصطناعية تستسلم تدريجياً، وكلّما تطوّرت الثقافة الفكرية إلى قوة التحليل، وإن بدا الشعور بالواجب عندما يرتبط بالمنفعة اعتباطياً، وإن لم يوجد مركز للسلطة في طبيعتنا، ولم يوجد قسم من المشاعر القوية، والتي يمكن أن يتلاءم معها هذا الربط، والذي يمكن أن يجعلنا نشعر به على أنّه راسخ فينا، ويجعلنا نميل إلى تقويته عند غيرنا (بسبب ما لدينا معهم من دوافع عديدة وذات مصلحة)، ولكن أيضاً أن نرعاه في أنفسنا. وباختصار فإنه لم يوجد أساس طبيعي للشعور الخاص بالأخلاق النفعية، إذ بالإمكان أن يصبح هذا الربط أيضاً واقعياً، وحتى بعد أن تكون قد غرسته التربية فينا وأصبح غير صامد للتحليل.

لكن هناك قاعدة للعاطفة الطبيعية القوية وهي التي ستمثل قوة الأخلاق النفعية إن تم الاعتراف بالسعادة العامة، كمثل أخلاقي أعلى. إنّ هذا التأسيس القويم هو بالذات تأسيس للمشاعر الاجتماعية للنوع البشري. وهو المتمثل في الرغبة في التلاحم مع أمثالنا، والذي يمثل مبدأ قوياً في الطبيعة البشرية. ولحسن الحظ هو إحدى المبادئ التي تميل إلى أن تصبح أقوى وأقوى، وإن لم يكن ذلك بفضل تلقين صريح، وبفضل تأثيرات الحضارة السائرة في طريق التطوّر. إنّ الحالة الاجتماعية هي في نفس الوقت طبيعية وضرورية، كما أنّها عادية بالنسبة للإنسان إلى درجة أنّه، وباستثناء الظروف غير العادية أو بمجهود إرادي للتجريد، لا يتصوّر نفسه أبداً إلاّ كعضو من البدن. وإن الربط بين الأفكار يكون مثبتاً أكثر فأكثر كلما أبعد النوع البشري من حالة الاستقلالية المتوحشة. فأي ظرف، إذا ما كان أساسياً بالنسبة للحالة الاجتماعية، فإنّه يصبح أكثر فأكثر كالجزء الذي لا يتجزأ من تصوّر كل شخص والمتعلق بحالة الأشياء التي ولد عليها، والتي هي ممثلة لمصير الكائن البشري. ففي الحالة الراهنة يكون الاجتماع بين

البشر باستثناء علاقة السيد بالعبد، وبكل وضوح، مستحيلاً إذا لم تقع مراعاة مصالح الجميع. إن الحياة الاجتماعية بين الأمثال لا يمكن أن تتحقق إلاّ إذا تم استيعاب ضرورة اعتبار كل المصالح الخاصة بالجميع مصالح متساوية. وما دام الأمر في كل أطوار الحضارة يقتضي أن يكون كل شخص، باستثناء الملك المطلق، له أمثاله فيكون مجبراً على العيش بمثل هذه الطريقة مع أي شخص آخر. وفي كل عصر يحصل قليل من التطوّر نحو حال يصبح فيه العيش مع أي واحد على غير هذا الاتفاق مستحيلاً. بهذه الطريقة أصبح الناس غير قادرين على تصوّر أي حالة لا يهتم فيها بمصالح الناس الآخرين. إنهم لمجبرون على تصوّر أنفسهم بعيدين كل البعد عن كل المظالم الكبرى، وعلى الأقل لحماية أنفسهم وللملتزمين دائماً بالتنديد بها. إنهم كذلك متعودون على واقع التعاون مع الآخرين، ومقترحون كهدف لأفعالهم، مصلحة عامة لا مصلحة خاصة، على الأقل خلال تلك المدة. فما داموا متعاونين مع الآخرين، فإنّ أهدافهم تكون مماثلة لأهداف الآخرين، فيوجد على الأقل إحساس مؤقت يجعل من مصالح الآخرين مصالحهم بعينها. إن هذا الأمر لا يقوّي فحسب من الروابط الاجتماعية، ومن النمو الصحي للمجتمع بل يعطي لكل فرد مصلحة خاصة قوية في الاهتمام عملياً برفاهية الآخرين. وإن ذلك يؤدي به إلى أن يماثل أكثر فأكثر بين مشاعره وبين ما هو خير لهم، أو على الأقل، مراعاة درجة أكبر من المراعاة العملية، لذلك سيصل الأمر كما لو كان غريزياً بالنسبة إليه إلى الوعي بنفسه ككائن مهتم بالآخرين بصفة طبيعية. فمراعاة الخير بالنسبة للآخرين يصبح بالنسبة إليه بمثابة شيء طبيعي وضروري يسعى إليه، كما لو كان مماثلاً للظروف المادية لحياتنا. والآن ومهما كانت درجة هذا الإحساس لدى شخص ما، فإنه يكون مدفوعاً بأقوى الدوافع النابعة من المصلحة، ومن التعاطف لإبرازه

وتشجيعه لدى الآخرين كلّما كان ذلك في وسعه. وحتى إن لم يكن هو ذاته حاملاً لهذا الشعور في نفسه، فإنه يكون مهتماً اهتماماً شديداً كأي شخص آخر، بأن يحمله الآخرون، فتكون بالتالي أقل بذور هذا الإحساس متقبلة ومغذاة عن طريق عدوى التعاطف، ومؤثرات التربية، ويكون محاطاً بشبكة من الترابطات النابعة حوله، وذلك تحت تأثير الفعل القوي للجزاء الخارجي.

إن هذا النمط من تصورنا لأنفسنا، ولتصوّرنا للحياة الإنسانية يصبح أكثر فأكثر طبيعياً كلّما تقدّمت الحضارة. فكل خطوة في التطوّر السياسي تجعله طبيعياً أكثر، بفضل تغيير مصادر التقابل حول المنفعة، والمعادلة بين اللامساواة القائمة على امتيازات شرعية، وبين الأفراد والطبقات، والالتزام تجاه الفئات الواسعة من البشر التي لا تزال سعادتها مهملة. عندما يصبح الفكر البشري متطوّراً، فإن التأثيرات ستكون في تزايد مطرّد، ممّا يدفع للتوليد لدى كل فرد شعوراً بالوئام مع الآخرين، وهو شعور لو كان كاملاً لما جعله أبداً يفكر في أي وضع يكون لصالحه الخاص أو حتى يرغب فيه دون أن يأخذ فيه بعين الاعتبار مصلحة الآخرين.

لو افترضنا الآن أن هذا الإحساس بالوئام سيدرس كدين، وأن كل قوى التربية والمؤسسات، والرأي ستوجه كما هو الحال في الدين. وأن يجعل كلّ شخص ينمو منذ الطفولة وهو محاط من كل الجوانب، وفي نفس الوقت من طرف الدعوة إليه وممارسته، فإني حينها لا أعتقد أن أحداً ممن يقدر على تحقيق هذا التصوّر سيشعر بنوع من الطمأنينة حول مدى كفاية الجزاء النهائي لأخلاق السعادة. فبالنسبة لأي طالب في مجال الأخلاق يرى صعوبة في تحقيق ذلك فإني أنصحه كأداة لتبسيط ذلك أن يلجأ إلى الكتاب الثاني الأساسي

للسيد أوغست كونت (Comte) **نسق السياسة الوضعية**[1] (*Système de politique positive*). وإني أحمل أشد الاعتراضات على نسق السياسة والأخلاق الوارد في هذا البحث، لكني أعتقد أنه أبرز بدرجة فائقة إمكانية إعطاء خدمة للإنسانية وبدون أي مساعدة ناجمة عن الاعتقاد الديني التي تجعل من القوة النفسية والنجاعة الاجتماعية له، تستحوذان على الحياة الإنسانية، وتكوّن كل فكر، وكل إحساس، وكل فعل، بكيفية تصبح من خلالها السلطة الفائقة التي حققها ذلك الدين يمكن أن لا تمثل سوى نوع من التشوق لتذوقها. ولكن أخشى ما أخشاه لا يخص عدم كفاية هاتين القوتين، بل أن يكون المغالات للأسف فيلحق الضرر بالحرية الإنسانية وبالفردانية.

قد لا يكون ضرورياً البتة بالنسبة للإحساس الذي يمثل القوة المانعة لأخلاق المنفعة بالنسبة للذين، يعترفون به، وقد لا يكون ضرورياً انتظار المؤثرات الاجتماعية التي ستجعل من إلزاماته إلزامات تشعر بها الإنسانية في كليتها، وذلك بالمقارنة مع الحالة المبكرة للحضارة الإنسانية التي نوجد فيها نحن الآن. إذ لا أحد في حقيقة الأمر يستطيع أن يشعر تجاه الآخرين بذاك التعاطف الكلي، مما يجعل أي اختلاف حقيقي معهم حول الاتجاه العام لسلوكهم في الحياة مستحيلاً. لكن الآن فإنّ الشخص الذي شهد تطوّراً في الشعور الاجتماعي ليس بإمكانه أن يدفع نفسه على الاعتقاد بأن المخلوقات الإنسانية الأخرى المماثلة له، كمنافسين في حالة صراع معه حول إدراك السعادة التي يجب عليه أن يراهم مهزومين، حتى يصبح بإمكانه أن ينجح هو في إدراكها. إن هذا السؤال الذي يحمله أي فرد

(1) Auguste Comte, *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 4 vols. (Paris: Mathias, 1851-1854).

منذ الآن حول نفسه ككائن اجتماعي، وهذه القناعة التي تجعله يشعر به وكأنه واحد من بين حاجاته الطبيعية، عليه أن يوجد تناغم بين مشاعره وأهدافه، وأن يوجد تناغماً بينها وبين مشاعر وأهداف أمثاله من المخلوقات. فإن مثلت الاختلافات في الرأي وفي الثقافة الفكرية عائقاً يحول دونه ودون أن يقتسم معهم مشاعرهم الراهنة، سيجعله يرفضها ويتطاول عليها ولكنه يبقى في حاجة لأن يدرك أن هدفه الحقيقي لا يتنازع مع هدفهم. أي أنه لا يتعارض مع ما يتمنون فعلاً تحقيقه أي ما يسمى الخير الخاص بهم، هو عكس ذلك ويكون مسخراً لتنميته. إن هذا الشعور لدى أغلبية الأفراد هو أقل قوة من مشاعرهم الأنانية، وهو عادة ما يكون مفقوداً أو ناقصاً، لكن، وبالنسبة لمن يتمتع به فإنّه، يتحلى بنفس الخصائص التي يتحلى بها الشعور الطبيعي، وإنّه لا يكون حاضراً في أذهانهم حضور تطيرات التربية، بل كقانون مفروض فرضاً مطلقاً تحت سلطة المجتمع، بل يكون بمثابة الصفة التي لا يستحسن بالنسبة إليهم أن لا يتحلوا بها. إن هذه القناعة تمثل المكافأة القصوى للأخلاق الخاصّة بأعظم سعادة، وهذا ما يجعل أي فكر صاحب مشاعر متطوّرة تطوّراً حسناً، أن يعمل لا ضد، بل مع الدوافع الخارجية التي ترعى الآخرين، والتي تأتي بما أسميته الجزاء الخارجي. وفي حالة فقدان هذا الجزاء، أو تأثيره تأثيراً في اتجاه معاكس، فإنها تمثّل بحدّ ذاتها قوة داخلية، وذات سلطة وازعة، وتتلاءم بنفس القدر الذي يكون عليه الطبع من إحساس ورصانة. وإن استثنينا من انعدمت فيهم الأخلاق، فهم قليلون لا يعار لهم اهتماماً كما للآخرين إلا بالقدر الذي تقتضيه مصلحتهم الخاصة.

الفصل الرابع

أي نوع من الأدلة يحتمله مبدأ المنفعة؟

لقد سبق وأن بينا أن المسائل المتعلقة بالغايات القصوى لا تتحمل دليلاً في المعنى المتداول للكلمة. إن عدم وجود القدرة على تبني دليل يقدمه العقل يحمل الأمور المشتركة بين كل المبادئ الأولى الخاصة بمعرفتنا، والمبادئ الأولى الخاصة بالفعل على السواء يمكن أن يكون سبباً. لكن المبادئ المذكورة سابقاً في مواضيع خاصّة، بالواقع، بإمكانها أن تكون مواضيع تستدعي الرجوع إلى ملكات تحكم على الأحداث أو الوقائع، أعني بذلك حواسنا ووعينا الباطني بالذات. فهل بإمكاننا أن نرجع إلى نفس الملكات في ما يتعلق بمسائل خاصة بالغايات العملية؟ (أو على الأقل) الرجوع إلى أية ملكة تمكنا من التعرّف عليها بفضلها؟ إن الأسئلة المتعلقة بالغايات هي بعبارة أخرى مسائل تتعلق (بتحديد) الأشياء المرغوب فيها، وإن المذهب النفعي هو المذهب الذي يعتبر السعادة مرغوب فيها. وأنها هي الشيء الوحيد المرغوب فيه كغاية، وأنّ كل الأشياء الأخرى لا نرغب فيها إلاّ بما هي وسيلة لهذه الغاية.

ما يجب أن نطلبه من هذا المذهب، يخص تحديد ما هي الشروط التي عليه توفيرها ليجعل ما يدعو إليه يستحق أن يصدّق بالفعل؟

إنّ الدليل الوحيد الذي نكون قادرين على تقديمه حول كون موضوع ما هو مرئي هو أن الناس بالفعل يرونه، عن الدليل الوحيد على كون صوت ما هو مسموع هو أن الناس يسمعونه، وهكذا يكون الحال بالنسبة لكل المصادر الأخرى لتجربتنا. وفي اعتقادي وبنفس الطريقة فإنّ الدليل الوحيد الذي يمكننا تقديمه على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل. فإن كانت الغاية التي تقدمّها النظرية النفعية لنفسها غير معترف بها لا نظرياً ولا عملياً، بما هي غاية فلا شيء يقدر على إقناع أي إنسان على أنها كذلك. فلا يمكننا تقديم أي علّة نبرز بها سبب جعل السعادة العامة موضوع رغبة. إلاّ باستثناء (الحالة) التي يرغب فيها كل شخص في سعادته الخاصّة، وذلك على مدى اعتقاده في إمكانية إدراكها.

لكن وبالرغم من أن هذا يمثل واقعاً فإننا لا نملك فحسب الدليل الذي يحتمله الوضع بل نملك كل ما يمكن طلبه. (أي) أن السعادة تمثل خيراً، أي أن سعادة كل شخص هي خير بالنسبة لذاك الشخص، وأن السعادة العامة هي إذاً خير بالنسبة لمجموع كل الأشخاص.

فالسعادة تصبح هكذا إذاً، وهي أهلاً لأن تكون إحدى غايات الفعل، وبالتالي إحدى مقاييس الأخلاق. لكنها لم تبرهن على نفسها بمفردها على أنّها المقياس الوحيد، ولتحقيق ذلك قد يبدو أنه ضروري، طبقاً لنفس القاعدة، أن نبين أن الناس لا يرغبون بالسعادة فحسب، بل لا يرغبون بأي شيء آخر على الإطلاق غير السعادة. لكننا نلمس الآن أنهم يرغبون في أشياء نميزها بالرجوع إلى اللغة المتداولة عن السعادة، إنهم يرغبون، على سبيل المثال، في الفضيلة وفي غياب الرذيلة دون أن يكون ذلك أقل من رغبتهم في اللذة وفي غياب الألم. إن الرغبة في الفضيلة ليست على نفس القدر من

الشمولية لكنها (رغم ذلك) تمثل نفس الواقع الحقيقي الذي تمثله الرغبة في السعادة. وبالتالي فيعتبر أعداء المبدأ النفعي أنفسهم على حق عندما يستنتجون أن أهداف أخرى للفعل البشري غير السعادة وأن السعادة لا تكون مبدأ للاستحسان أو لعدم الاستحسان.

لكن هل تنكر النظرية النفعية أن البشر يرغبون في الفضيلة؟ وهل أنها تقر بأن الفضيلة ليست من الأشياء التي ترغب فيها؟ إنه العكس تماماً، إذ إنّها لا تقرّ فحسب أن الفضيلة ليست موضوع رغبة، بل إنّها تؤكد على أنّها، وبكل نزاهة، موضوع رغبة لذاتها، مهما كان رأي الأخلاقيين النفعيين بخصوص الظروف الأصلية التي جعلت من الفضيلة فضيلة، مهما أمكن لهم أن يعتقدوا (كما يعتقدون بالفعل) أن الأفعال والاستعدادات هي فاضلة فحسب، بقدر تنمية غاية أخرى غير الفضيلة. وبعد قبول كل هذا وبعد الإقرار به انطلاقاً من اعتبارات خاصة بهذا الوصف حول ما هو فاضل، فإنهم لا ينصّبون الفضيلة في قمّة الأشياء الخيرة بما هي وسيلة للغاية القصوى، لكنهم يعترفون بإمكانية وجودها بما هي واقع نفسي بالنسبة للفرد، أي بما هي خير في ذاته دون انتظار أي غاية أخرى من وراءها. وإنهم يعترفون بأن الفكر لا يكون في حالة طيبة، ولا في حالة مطابقة للمنفعة، ولا في الحالة المؤدية أكثر للسعادة العامة، إن لم يحب الفضيلة بهذه الطريقة أي بما هي شيء مرغوب فيه لذاته، حتى وإن هي تؤدي في رأي الفرد، إلى الاستتباعات الأخرى المرغوب فيها، والتي تتوق لإيجادها، والتي من منطلقها تدرك على أنها الفضيلة. إن هذا الرأي لا يكون في أقصى درجته ابتعاداً عن مبدأ السعادة. إن مقومات السعادة متنوعة جداً و كل واحد منها مرغوب فيه لذاته، ولا باعتباره فحسب مساهماً في تركيبة المجموع. لا يعني مبدأ المنفعة أن أي لذة معينة، كالموسيقى، على سبيل المثال، أو

أي شيء آخر يجنبنا الألم كالصحّة مثلاً يجب أن ينظر اليها كوسيلة لشيء مشترك يسمى السعادة فنرغب فيها بما هي كذلك. إننا نرغب فيها وهي مرغوب فيها في ذاتها ولذاتها. وإلى جانب كونها وسيلة فإنها جزء من الغاية. وفقاً للنظرية النفعية لا تكون الفضيلة بصفة طبيعية ولا بصفة أصلية جزءاً من الغاية بل بإمكانها أن تصبح الغاية ذاتها. وبالنسبة لمن يحبونها بنزاهة فإنّها أصبحت كذلك فهم يرغبون فيها ويحبونها كوسيلة للسعادة بل كجزء من سعادتهم.

فلتوضيح ذلك أكثر، يجب علينا أن نتذكر أنّ الفضيلة ليست الشيء الوحيد الذي كان في الأصل وسيلة، والشيء الذي وإن لم يكن وسيلة لشيء آخر سوف يكون ويبقى غير متحيز، بل بإمكانه أن يصبح وسيلة بارتباطه بما هو وسيلة لشيء ما، فيتحوّل إلى موضوع رغبة لذاته وذلك بأشد ما تكون عليه الرغبة من حدّة. ماذا يمكننا أن نقول على سبيل المثال عن حبّ المال؟ ليس هناك شيء ما في الأصل مرغوب فيه كما هو الحال بالنسبة للمال حول كومة من الحصى المتلألئة، أن قيمته تكمن فحسب في الأشياء التي يمكن نأيها بواسطة الرغبة في أشياء أخرى غير ذاتها الوسيلة الامتناع.

ومع ذلك فإن حبّ المال هو ليس فحسب أشدّ القوى التى تحرك الحياة البشرية ولكن المال هو في العديد من الحالات مرغوب فيه لذاته وفي ذاته. إنّ الرغبة في امتلاكه عادة ما تكون أقوى من الرغبة في استخدامه وتزداد تطوّراً عندما تكون كل الرغبات التي تطمح لأن تحقق بفضله قد اضمحلت وتهافتت. فيمكننا إذاً أن نقول بحق إن المال موضوع رغبة لا من أجل غاية، بل بما هو جزء من الغاية أولاً من منطلق اعتباره وسيلة للسعادة، تحوّل في ذاته إلى عنصر رئيسي ضمن التصوّر الفردي للسعادة. بإمكاننا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة لجلّ الأهداف الكبرى للحياة البشرية كالسلطة مثلاً أو

الشهرة (Fame) باستثناء من ذلك أن لكل واحد من هذه الأهداف نسبة من اللذة المباشرة المصاحبة لها، والتي تبدو على الأقل محايدة لها بصفة طبيعيّة وهو الشيء الذي لا يمكن أن نقوله بالنسبة للمال.

ومع ذلك، فإن قوى الجاذبية الطبيعية للسلطة وللشهرة في الآن نفسه، هي أيضاً أكبر مساعدة تقدم لتحقيق أمانينا الأخرى، إنه كذلك الرابط القوي الذي ينشؤه بين كل مواضيع رغبتنا، والذي يعطي لرغبتهما المباشرة الشحنة التي عادة ما تسند إليها بكيفية تتجاوز فيها من حيث القوة كل الرغبات الأخرى. بالنسبة لبعض الطبائع في هذه الحالات تحوّلت الوسائل إلى جزء من الغاية، وتكون الجزء الأكثر أهمية فيه من أي شيء من الأشياء، التي تعتبر وسيلة مؤدية إليها. فما كان من قبل مرغوباً فيه كأداة للوصول إلى السعادة يتحوّل إلى موضوع مرغوب فيه لذاته، فيصبح مع ذلك مرغوباً فيه كجزء من السعادة. فلكي يكون الفرد سعيداً أو يعتقد أنه سيكون سعيداً بمجرد امتلاكه، وأنه يصبح شقياً بإخفاقه في الحصول عليه، وإنّ رغبته فيه ليست شيئاً آخر مغايراً لرغبته في السعادة، أو هي شيء أكثر من حبه للموسيقى، أو رغبته في الصحة، بل إنها متضمنة في السعادة. إنّها بعض من العناصر التي تتكوّن منها الرغبة في السعادة. ليست السعادة فكرة مجردة، بل هي كل محسوس، وهذه تمثل البعض من أجزائه. إن المبدأ النفعي ليعترف بذلك ويوافق على اعتباره كذلك. تكون الحياة شيئاً بائساً وشيئاً تتوفر فيه منابع السعادة أسوء توفر، وإن لم تزودنا الطبيعة بما تصبح فيه أشياء هي في الأصل محايدة بل مؤدية إلى إشباع رغباتنا الأصلية أو على الأقل مرتبطة بها هي بذاتها مصادر للذة أكبر قيمة من اللذات الأصلية من حيث الدوام في مجال الحياة البشرية التي يمكنها أن تشملها ومن حيث القوة في الآن نفسه.

إن الفضيلة تمثل خيراً من منطلق هذا الوصف وفقاً للتصور

النفعي. لم يكن هناك رغبة أصلية فيه أو أي دافع مؤدٍ إليه، ويكون قادراً على إيصاله إلى اللذة وخاصةً إلى حمايته من الألم. ولكن، من خلال الترابط المكون بهذه الصفة يمكن اعتباره خيراً في ذاته ويمكن أن نرغب فيه كذلك بنفس القوة التي نرغب بها أي خير آخر، هذا مع الفارق بينه وبين حب المال، أو حب السلطة، أو حب الشهرة، والمتمثل في كون كل أنواع الحب هذه بإمكانها، وهو عادة ما تقوم بذلك، أن تجعل الفرد مضراً بالنسبة لأعضاء آخرين في المجتمع الذي ينتمي إليهم. بينما لا يوجد ما يجعله نعمة عليهم أكثر من تنمية حب الفضيلة بما هو حب نزيه. وبالتالي، فإن مبدأ المنفعة، في حين أنه هو راضٍ بتلك الرغبات الأخرى المكتسبة، وموافق عليها، تتحول إلى رغبات أشد ضرراً بالسعادة العامة من أن تعمل على تحقيقها يضيف تنمية حب الفضيلة إلى أقصى درجة ممكنة حتى تصبح فوق الأشياء الهامة بالنسبة للسعادة العامّة.

إننا نستخلص من كل الاعتبارات السابقة، أنه لا يوجد في الواقع أي شيء نرغب فيه ما عدا السعادة. مهما كان الشيء المرغوب فيه مغايراً لما يكون وسيلة لبعض الغايات المتجاوزة له، وفي أقصى الحالات للسعادة، فإننا نرغب فيه من حيث هو نفسه جزءاً من السعادة وأنه لن يكون مرغوباً لذاته حتى يصبح كذلك. أولئك الذين يرغبون في الفضيلة لذاتها فحسب هم يرغبون فيها أيضاً لأن الوعي بها هو لذة، أو لأن الوعي بعدمها هو ألم أو للسببين مجتمعين معاً، فمثلما هو الحال بالنسبة للحقيقة فإن اللذة والألم نادراً ما يوجدا منفصلين، بل هما دائماً موجودين معاً، فنفس الشخص يشعر باللذة بحسب درجة الفضيلة التي تحققت، ويشعر بالألم بسبب عدم إدراكها بدرجة أرفع، فإن لم توفر له إحداهما أية لذة، والأخرى أي ألم فإنّه لن يحب الفضيلة، ولن يرغب فيها، أو

أنه ربما لا يرغب فيها إلاّ بحثاً عن منافع أخرى بإمكانها أن توفرها له، أو توفرها للذين يكونون تحت رعايته.

لدينا الآن، بعد ذلك، إذاً إجابة عن السؤال: أي نوع من الأدلة يحتمله مبدأ المنفعة. فإذا كان الرأي الذي قلته الآن صحيحاً من الناحية النفسانية، وإن كانت الطبيعة البشرية مكوّنة بصفة تجعلها لا ترغب في أي شيء آخر، ولا ترغب أن تكون جزءاً من السعادة أو وسيلة من وسائل السعادة فليس بوسعنا الحصول على أي دليل آخر، ولن نطلب دليلاً آخر على أن نعتبر أنها هي الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نرغب فيها. إذا كان الأمر كذلك، فالسعادة هي الغاية الوحيدة للفعل البشري، وإن تنميتها هو الاختبار الذي يمكن من خلاله الحكم على كل السلوك البشري. من هنا فإننا نستنتج بالضرورة أنه يجب أن يكون كذلك المعيار للأخلاق مادام الجزء متضمناً في الكل.

والآن فلنقرّر ما إن كان الأمر كذلك، وإن كان البشر لا يرغبون بالفعل في أي شيء آخر غير ما يمثل لذة بالنسبة إليهم أو ما يمثل غيابه ألماً ونحن قد وصلنا وبكل وضوح إلى مسألة تخصّ الواقع والتجربة وتكون تابعة مثلما هو الحال في المسائل الأخرى المشابهة لما هو بين. لا يمكن تحديد ذلك إلاّ بفضل ممارسة الوعي الذاتي وبمعاينة للذات مع الاستعانة بملاحظة الآخرين. إني أعتقد أن مصادر الأدلة وبكل حياد، ستصرح بأن الرغبة في شيء ما وإيجاد ذلك ممتعاً، وأن النفور منه واعتباره مؤلماً هي ظواهر لا يمكننا تماماً الفصل بينها، أو بالأحرى هي تمثل جزئين من نفس الظاهرة، وبعبارة دقيقة هما نمطان مختلفان لتسمية واقع نفسي بعينه: وهو أن نفكر في موضوع ما، على أنه مرغوب فيه (على الأقل من أجل استتباعاته) وأن نعتقد أنه ممتع هو نفس الشيء بعينه. وأنّ الرغبة في

أي شيء باستثناء حالة يكون فيها متماشياً مع الاعتقاد بأنه ممتع، هي استحالة مادية وميتافيزيقية.

إن هذا الأمر يبدو لي جلياً إلى درجة أني أعتقد أنه يصعب الخلاف حوله، وأن الاعتراض الذي يمكن تقديمه لا يقرّ بأن الرغبة تقبل أن توجه إلى شيء آخر في النهاية باستثناء السعادة وغياب الألم ولكن الإرادة تمثل شيئاً مغايراً للرغبة، وأن شخصاً فاضلاً بحق أو أي شخص آخر تكون أهدافه محدّدة ويحققها دون التفكير في أي لذة يتوقع أن تنبثق من تصوّرها، أو ينتظر من تحقيقها، ويواصل في العمل على تحقيقها حتى وإن كانت هذه اللذات في تضاؤل شديد بحكم تغيرات في طباعه، أو تدهور في حساسية الانفعالية، أو بتغلب الآلام التي انجرت عن عمله على تحقيق أهدافه. كل هذا أنا أعترف به تماماً في موضع آخر[1] بالصفة الإيجابية والقطعية المنتظرة من أي واحد. إنّ الإرادة وبما هي ظاهرة فعالة تكون مختلفة عن الرغبة، وبما هي حالة من الحساسية المنفعلة، وعلى الرغم من أنّها في الأصل وليدة الرغبة، فإنها تستطيع في الوقت المناسب أن تترسخ، وأن تنفصل عن أصلها الأم لدرجة أنه في حالة اتباع الغاية المعتادة، بدلاً من إرادة الشيء لأننا نرغب فيه، فإننا في كثير من الأحيان نرغب فيه فحسب لأننا نريده. هذا ليس إلا حالة خاصة حدثاً مألوفاً، وهو سلطة العادة التي لا تقتصر فحسب على الأفعال الفاضلة. العديد من الأشياء النزيهة، والتي يأتي بها البشر في الأصل من منطلق أي دافع كان فإنهم يستمرون في القيام بها بحكم العادة.

أحياناً يتم ذلك دون وعي، بما أن الوعي لا يأتي إلاّ بعد

(1) انظر: John Stuart Mill, *A System of Logic* (London: Longmans, Green Reader and Dyer, 1872), vol. II, Book VI, chap. II, 4, pp. 428-429.

الفعل: وفي أحيان أخرى يكون ذلك بإرادة واعية، لكن تكون الإرادة قد أصبحت معتادة، وتكون صادرة عن قوة مقامة على الدوام، ولربما مع الاختيار المقام على المداولة، كما يحدث عادة بالنسبة للذين اكتسبوا عادات تجعلهم ينقادون لأفعال سيئة ومضرة. وأخيراً تأتي الحالة التي يكون فيها فعل الإرادة الذي أصبح معتاداً بالنسبة للفرد، غير متعارض مع النية العامة التي تعتبر المرجع، بل تساهم في تحقيقها مثلما هو الحال بالنسبة لشخص فاضل بالفعل، وكذلك بالنسبة لكل من يسعى بكل مثابرة وبكل روية إلى تحقيق غاية محدّدة. إن التمييز بين الإرادة والرغبة كما تمّ فهمه، هو حدث نفسي أصيل وهام جداً، لكن الحقيقة تقتصر فحسب على هذا الأمر المتمثل في كون الإرادة مثلها مثل الأجزاء الأخرى، لتركيبتها ترجع إلى العادة. ويمكن أن نريد من منطلق العادة ما لم نعد نرغب فيه لذاته، أو نرغب فيه فحسب لأننا نريده. وهذا ممّا لا يشكك في القول بأن الإرادة هي في الأصل متولدة كليا عن الرغبة، مضمنين في هذه العبارة النفور من الألم، وكذلك الجاذبية التي تمثلها اللذة. فلنأخذ بعين الاعتبار الشخص الذي ليس له إرادة ثابتة لفعل الخير، بل ذاك الذي تكون إرادته لفعل الخير مازالت ضعيفة ومازالت تحت وطأة الإغراء، والتي لا يمكننا الاعتماد عليها. فبأي الوسائل يمكننا تقويتها؟ كيف يمكن زرع إرادة فاضلة عندما تفتقر لقوة كافية فيها؟ وكيف يمكن إيقاظها؟ لا يكون ذلك إلاّ بجعل الشخص يرغب في الفضيلة بجعله يفكر فيها في صورة ممتعة، ويرى في غيابها صورة مؤلمة، يتم ذلك بالربط بين فعل الخير واللذة وفعل الشر والألم، أو بجعله يكتشف وينطبع وتستدرج ضمن تجربته الشخصية اللذة الموجودة في الواحدة أو الألم الموجود في الأخرى. وهذا ما يسمى بتقوية الإرادة حتى تصبح فاضلة، وعندما يتحقق ذلك فإنه يأتي بالفعل دون تفكير لا في اللذة ولا في الألم. إن الإرادة هي وليدة

الرغبة ولا يمكنها الإفلات من سلطة الوالد إلاّ لتقع تحت سلطة العادة. إن ما يكون نتيجة العادة لا يمكن له أن يدعى أنه طيب في ذاته، فلن يكون هناك أي داع لنتمنى أن يصبح هدف الفضيلة مستقلاً عن اللذة والألم، عندما لم تكن الترابطات الممتعة أو المؤلمة والدافعة للفضيلة مؤيدة من طرف العادة. فإننا لا نقدر على التعويل الكافي على هذا التأثير ليكسب الفعل ثباتاً لا يزعزعه أي شيء منيع.

إنّ العادة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يضمن اليقين في ما يتعلق بالمشاعر والسلوك على حدّ السواء، ولأنه من الأهمية بالنسبة للآخرين ليكونوا قادرين على التعويل على مشاعر الآخرين وعلى سلوكهم، وأن يكونوا بالنسبة لأنفسهم قادرين على التعويل على مشاعرهم الخاصة وسلوكهم الخاص، يجب أن تربى إرادة فعل الخير على هذه الاستقلالية العادية. وبعبارة أخرى فإن حالة الإرادة هذه هي وسيلة مؤدية للخير وليست في ذاتها خيرة فهي لا تتعارض والنظرية القائلة بأن لا شيء يمثل خيراً بالنسبة للبشر إلا بقدر ما يكون أيضاً ممتعاً، أو بقدر ما يكون وسيلة لتحقيق اللذة ولتجنب الألم.

لكن، وإن صحت هذه النظرية، فإنّ مبدأ المنفعة يكون مثبتاً. مهما يكن الأمر فعلينا ترك ذلك الآن لتقدير القارئ الحكيم.

الفصل الخامس

حول الصلة بين العدل والمنفعة

في كل حقبات الفكر، إن واحداً من أشد العوائق الذي حال دون تلقي نظرية المنفعة أو السعادة، هما معيارا هما الخير والشر، المستمد من فكرة العدل. فالشعور بالقوة والإدراك الواضح على ما يبدو هو الذي ترجع إليه الكلمة بسرعة ويقين يضاهيان شرعية ويقين الغريزة ويبدو أن غالبية المفكرين قد أشاروا الى صفة تأصيل الأشياء. ولإبراز ذلك، فعلى العادل أن يكون له وجود في الطبيعة كشيء مطلق ومختلف في أصله عن كل نوع. ومن الصالح أن يكون كذلك على مستوى الفكر، مقابلاً له رغم أنه (كما هو معترف به عامة) لا يمكن فصله عنه بالفعل على المدى الطويل.

بالنسبة لهذه الحالة كما هو الأمر بالنسبة لمشاعرنا الأخلاقية الأخرى، لا توجد صلة ضرورية بين السؤال عن أصله والقوة الملزمة له. فأن يكون شعور ما قد فرضته علينا الطبيعة فإن ذلك لا يمثل تبريراً ضرورياً لكل ما يوحي به ذلك الشعور إلينا. فالإحساس بالعدل بإمكانه أن يكون غريزة من نوع خاص، والتي قد تتطلب حتى الآن مراقبة واستنارة يضمنها عقل أرقى مثل غرائزنا الأخرى. إذا كانت لدينا غرائز عقلية تمكنا من الحكم بطريقة خاصّة مثلما هو الحال

بالنسبة للغرائز الحيوانية التي تدفعنا للتصرف بطريقة معينة، فليس من الضروري أن تكون الأولى معصومة من الخطأ في مجالها أكثر ممّا هي عليه الثانية في مجالها الخاص. وقد يحدث كذلك أن تكون أحكام سيئة في بعض الأحيان وتكون قد اقترحتها تلك الغرائز، كما يمكن أن تشير إلى هذه بأفعال سيئة. لكن وبالرغم من فصلنا بين أمرين هما اعتقادنا في تمتعنا بمشاعر طبيعية خاصّة بالعدل واعترافنا بها على أنها معيار نهائي لأفعالنا فإن هذين الرأيين متصلان بشكل وثيق جداً في الواقع. البشر دائماً ميالون للاعتقاد بأن أي شعور ذاتي إن لم يقدم له أي تفسير، هو تعبير عن واقع موضوعي ما.

من أجل هذا البحث يكون مهمّاً بالفعل أن ننظر في ما إذا كان الشعور في حدّ ذاته والخاص بالعدل أو بالظلم شعوراً فذاً sui generis مثل أحاسيسنا المتعلقة باللون والذوق، أو أنه شعور غير أصيل يتكون من الجمع بين الأحاسيس الأخرى. وهذا هو الأهم في بحثنا، لأن البشر بطبيعتهم العامة مستعدون بما فيه الكفاية ليسمحوا بأن تكون أوامر العدل مطابقة لجزء من مجال المصلحة العامة. لكن وبقدر ما يكون التصوّر الذاتي للشعور بالعدل مختلفاً عن ذلك الذي يرتبط عامة بالمصلحة الصرفة، وباستثناء الحالات القصوى لما سبق فإنه يكون أكثر إلزاماً في ما يطالب به. حتى إن الناس يجدون صعوبة ليروا في العدل مجرّد جنس أو فرع فحسب، من المنفعة العامة، ويعتقدون أن قوته الإلزامية الفائقة تقتضي مصدراً مختلفاً كلياً.

لتوضيح هذه المسألة، لابدّ من محاولة التثبت من الصفة المميزة للعدل أو للظلم: فما هي الخاصية، أو قل هل توجد أية خاصية ما، يتم إسنادها باشتراك كل أنماط السلوك التي تعتبر ظالمة (إذ إن العدل مثله مثل العديد من الصفات الأخلاقية الأخرى يكون مُعرفاً أفضل تعريف بضده) والتي تقوم بتميزها في مثل أنماط السلوك

بما هي محلّ لوم. لكن دون أن تتوفرّ لدينا الصفة الخاصة للوم المتعلق بها؟ إذا ما وجدنا دائماً إحدى الصفات المشتركة أو مجموعة من الصفات في كل ما تعوّد الناس على تحديده كعادل، أو ظالم، فبإمكاننا الحكم إذا ما كانت هذه الصفة الخاصة، أو مجموع الصفات ستكون قادرة على الجمع حولها شعوراً بأن هذا الطابع الخاص وهذه القوة العائدة إلى القوانين العامة لتركيبتنا الانفعالية، أو إذا كان هذا الشعور غير معلل ويستدعي أن ينظر إليه، أو يعتبر هبة خاصة من هبات الطبيعة. إذا ما صادقنا على ما سبق ذكره في حل هذه المسألة نكون قد حللنا أيضاً المشكل الرئيسي: وإن كان ما قلنا متأتياً سلفاً، فعلينا البحث عن صيغةٍ أخرى تمكنا من الاستقصاء عنها.

للعثور على الصفات المشتركة لمجموعة ما من المواضيع، فلا بدّ من البدء بتوجيه نظرنا إلى الأشياء ذاتها كما هي في الواقع، فلنعلن بالتوالي وبحسب مختلف أنماط السلوك، وإدارة البشر لأمورهم التي تكون مبوبة كعادلة، أو ظالمة من طرف الرأي العام، أو الرأي الشائع أكثر. إنّ الأشياء التي نعرف جيداً أنها تثير المشاعر المترابطة بتلك الأسماء هي أشياء متنوعة جداً من حيث خصائصها. وإني سأستعرضها استعراضاً سريعاً دون دراسة أي ترتيب خاص بها.

ففي **المقام الأول** يعتبر في الغالب الظلم حرمان أي شخص من حريته الشخصية، ومن ممتلكاته، أو من أي شيء آخر يكون تابعاً له بالقانون. هذه إذاً إحدى الحالات التي تطبق فيها عبارات «عادل» أو «ظالم» في أحسن وأوضح معنى. بمعنى أن ما يجب احترامه كعادل وظالم في حالة الاعتداء عليه، هي الحقوق القانونية لأي شخص. لكن هذا الحكم يحتمل استثناءات عديدة متأتية من أشكال أخرى تكون مفاهيم العدل والظلم حاضرة فيها. على سبيل المثال، قد

يكون الشخص الذى يعاني من الحرمان، (كما تدل عليه العبارة) انتزعت منه الحقوق التي حرم منها وسنعود إلى هذه الحالة في الوقت الحاضر.

لكن أيضاً وفي **المرتبة الثانية** فإنّ الحقوق القانونية التي حرم منها، قد تكون الحقوق التي من المفروض أن تكون تابعة له، وفي عبارة أخرى فإنّ القانون الذي تستند إليه هذه الحقوق يمكن أن يكون قانوناً غير عادل. عندما يكون كذلك، أو عندما (وهو الشيء عينه بالنسبة لغرضنا) يفترض أن يكون كذلك، فإن الآراء تحت الافتراء تختلف فيما إذا كان الإعتداء عليه يمثل عدلاً أو ظلماً. يؤكد البعض أنه لا يمكن عصيان القانون، وإن كان سيئاً، من طرف المواطن، وإن تعارضه معه، إن تم إظهار ذلك، عليه أن يكون جلياً ساعياً للحصول على تعديله من طرف السلطة المؤهلة لذلك. لقد دافع عن هذا الرأي (الذي يدين الكثير من المصلحين المشهورين بالنسبة للبشرية التي قد تحمي غالباً المؤسسات السيئة ضدّ الأسلحة الوحيدة التي تملك أدنى فرصة للانتصار عليها بالرجوع إلى حالة الأشياء الموجودة في ذلك الوقت) أولئك الذين لأسباب نفعية وبالاعتماد أساساً على تلك الأهمية بالنسبة للمصلحة العامة للإنسانية المتمثلة في المحافظة على عدم انتهاك الشعور بالخضوع إلى القانون. ونجد أشخاصاً آخرين يتبنون مرة أخرى الرأي المقابل مباشرة والقائل بأن أي قانون حكمنا عليه بأنه سيئ يمكن عصيانه دون لوم، وحتى وإن لم يعتبر غير عادل بل كان غير صالح فحسب. في حين أن آخرين قد يحصرون ترخيص العصيان في حدود القوانين الجائرة: لكن مرة أخرى، يقول البعض إن كل القوانين غير الصالحة هي جائرة، ما دام كل قانون يفرض بعض القيود على الحرية الطبيعية للنوع البشري، وهو قيد الظلم ما لم يستمد شرعيته من مدى توقعه

لما فيه خيرهم. ومن بين هذه الاختلافات في الرأي يبدو أننا نقبل بصفة شاملة أن توجد قوانين جائرة وأن القانون بناءً على ذلك، ليس المعيار النهائي للعدل، لكن بإمكانه أن يحقق لشخص ما فائدة أو أن تفرض على الآخر مضرة يستنكرها العدل. ومع ذلك، يعتقد أن قانوناً ما هو جائر فيبدو دائماً أننا نعتبره كذلك بنفس الطريقة التي يكون فيها. وخرق القانون عملاً جائراً بعبارة أنه ينتهك حق شخص ما، وهو ما لا يمكن اعتباره في هذه الحالة حقاً قانونياً. لذا كانت له تسمية مختلفة فسمي حقاً معنوياً، ويمكننا أن نقول لذلك، أن الحالة الثانية من الظلم تتمثل في أن نأخذ من شخص ما، ما يملكه من حق معنوي، أو أن نحرمه مما له حق أخلاقي فيه.

ثالثاً يعتبر بصفة شاملة أنه من العدل أن يحصل كل شخص على ما يستحقه (سواء كان خيراً أو شراً) وأنه من الظلم أن يحصل على خير ما أو يتحمل شراً مادام لا يستحقه. هذا هو، ربما، أوضح وأبلغ شكل يمكن للتصوّر العام أن يدرك من خلاله مفهوم العدل. ومادام هذا (التصور) يثير مفهوم الاستحقاق فإننا نطرح السؤال التالي: ما الذي يشكل استحقاقاً؟ فإذا ما تحدثنا بصفة عامة نعني بأن شخصاً ما يستحق خيراً إذا ما تصرف تصرفاً حسناً ويستحق شراً إذا ما تصرف تصرفاً سيئاً، وبمعنى خاص أكثر إنه يستحق خيراً من طرف أولئك الذين يحسن إليهم، أو الذين أحسن إليهم (سابقاً) ويستحق الشر من طرف أولئك الذين يسيء إليهم أو أساء إليهم. ولعل مبدأ المعاملة بالخير مقابل الشر لم ينظر إليه أبداً كحالة تحقيق العدل من خلالها، بل هي حالة (من الحالات) التي تستبعد فيها المطالبة بالعدل، ويعود ذلك إلى الخضوع إلى اعتبارات أخرى.

رابعاً إننا نعترف أنه لمن الظلم أن نخلف وعدنا لأي أحد أي أن ننقض وعدنا سواء كان ذلك صراحة أو بصفة ضمنية، أو أن

نخيب الآمال التي أثارها سلوكنا الخاص، أو على الأقل إذا ما كنا أثرنا هذه الآمال عن وعي وبصفة إرادية. فمثل الاعتراضات الأخرى للعدل التي تحدثنا عنها سابقاً، فإن هذا الالتزام لا يعتبر مطلقاً، لكن يمكن إلغاؤه عن طريق إلزام أقوى يخص العدل من زاوية أخرى مقابلة، أو قل بنوع من السلوك الذي يأتي به الشخص إلى درجة أننا نعتبر قد تحررنا من واجبنا تجاهه، إن أدى ذلك السلوك بالنسبة إليه الى زوال الفائدة التي كان بإمكانه أن ينتظرها.

خامساً إن العدل هو، باعتراف الجميع، يتعارض مع الانحياز، وبمعنى أن إبداء المحاباة أو تفضيل شخص على شخص آخر في المسائل التي لا يمكن فيها الرجوع إلى المحاباة، والتفضيل بشكل صحيح. فالحياد، بالرغم من أنه لا يبدو لنا اعتباره كواجباً في حد ذاته، فإنه يعتبر أداة لواجب آخر، لأننا نسلم بأن المحاباة والتفضيل ليسا دائماً جديرين بالنقد، وبالتالي فإنّ الحالات التي وقع فيها إدانتهما هي بالأحرى الاستثناء لا القاعدة. ويكون الشخص أكثر عرضة لتوجيه اللوم بدلاً من التشجيع عندما لا يعطي لعائلته ولأصدقائه أي امتياز أكثر من الغرباء إذا ما تمكن من تحقيق ذلك دون الإخلال بأي واجب آخر، ولا أحد يعتقد أنه من الظلم أن نبحث عن تميز شخص عن شخص آخر باعتباره صديقاً، أو من ضمن إحدى علاقاته أو، أنه رفيقه. يكون الحياد واجباً بطبيعة الحال عندما يتعلّق الأمر بالحقوق، لكن تمت المجازفة بذلك في الإلزام العام جدّاً والمتمثل في إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه. المحكمة، على سبيل المثال، يجب أن تكون محايدة لأنّها ملزمة بأنّ تسند دون النظر الى أي اعتبار آخر، الموضوع المتنازع عليه إلى أحد من الطرفين الذي له الحقّ فيه. هناك حالات أخرى يعني الحياد فيها التأثر فحسب بالاستحقاق ـ كما هو الحال بالنّسبة لمن لهم قدرة

القضاة أو المدرسين أو الأولياء ممن يوزعون المكافأة أو العقاب على هذا النحو. توجد بعض الحالات مجدّداً والتي يعني فيها الحياد أن لا نتأثر فيها إلاّ بما يخص المصلحة العامة. مثلما هو الحال في اختيار مترشحين للحصول على وظيفة حكومية، فالحياد باختصار بما هو إلزام يمليه العدل، يمكن أن نقول أنه يعني أن نتأثر فحسب بالاعتبارات التي تفترض أنها يجب أن تؤثر في الحالة الخاصّة والراهنة. وأن نقاوم إلحاح أي دافع يؤدي إلى شيء آخر يختلف عن تلك الاعتبارات التي قد تدفعنا لنتصرف بكيفية مخالفة عمّا قد تمليه علينا تلك الاعتبارات.

إنّ فكرة المساواة المرتبطة تقريباً بفكرة عدم الانحياز هي التي غالباً ما تدخل ضمن مكونات كلّ من تصوّر العدل، وممارسته في نظر الكثير، فيمثل جوهره. ولكن في هذا الذي لا يزال أكثر من أي حال آخر نرى مفهوم العدل يختلف باختلاف الأشخاص المختلفين، ودائماً ما يطابق في تنوعاته مفهوم المنفعة. كل شخص يصرّ على أنّ المساواة هي ما تمليه أوامر العدل باستثناء الحالة التي يرى فيها أنّ المصلحة تقتضي اللاّمساواة.

فالعدل المتمثل في توفير حماية متساوية لحقوق الجميع هو معترف به من قبل أولئك الذين يؤيدون عدم المساواة الأكثر إهانة في ما يخصّ الحقوق ذاتها. فحتى في بلدان العبودية يُعترف نظرياً أنّ تكون حقوق العبد، بما هي حقوق، يجب أن تكون مقدسة مثلها في ذلك مثل حقوق السيد. وبأن المحكمة التي أخفقت في تطبيقاتها ومراعاة الصرامة المتساوية، هي محكمة تشهد نقصاً في العدل في حين، أنه، وفي نفس الوقت، تكون المؤسسات التي لا تدع للعبد أي حقوق في تطبيقها، لا تعتبر ظالمة لأنها لا تعتبر غير صالحة. فأولئك الذين يعتقدون أنّ المنفعة تقتضي التمييز في الرّتبة، فإنهم لا

يعتبرو ن أن من الظلم أن تسند الثروات والامتيازات الاجتماعية دون مراعاة المساواة. لكن أولئك الذين يعتقدون أنّ هذه اللاّمساواة غير صالحة يعتقدون أنّها كذلك غير عادلة. فأي شخص يعتقد أن الدّولة ضرورية لا يرى أي ظلم في مثل هذه اللامساواة، بما هي تمكن الحاكم من سلطة لا يعترف بها لأشخاص آخرين. فحتّى ضمن النظريات التي تناصر المساواة توجد العديد من المسائل المتعلّقة بالعدل بقدر ما توجد اختلافات في الرّأي حول المصلحة. يعتبر بعض الشيوعيين أنه من الظلم أن يفترض توزيع منتوج عمل المجموعة اعتماداً على مبدأ آخر غير مبدأ المساواة الدقيقة، في حين يرى البعض الآخر أنه من العدل أن يتحصل من تكون حاجاتهم أكبر على نصيب أوفر. وفي حين يرى آخرون أن الذين يكون عملهم أشق، أو إنتاجهم أوفر أو أن الخدمات التي يسدونها هي أكثر قيمة بالنسبة للمجموعة بإمكانهم أن يطالبوا بحقوق، ويحق لهم أن يطالبوا بنصيب أوفر من تقسيم المحصول. وبإمكاننا وبصفة معقولة أن نادي باسم حس العدالة الطبيعية لفائدة كل واحد من هذه الآراء.

من ضمن كلّ هذه التطبيقات المختلفة لعبارة العدل التي لم نعتبرها بعد ملتبسة، إنّنا نجد نوعاً من الصعوبة للمسك بالرابط المعنوي الذي يربط بينها جميعاً، والذي يقوم عليه الشعور الأخلاقي الملتصق أساساً بالعبارة. ربّما في حالة الارتباك هذه التي نحن عليها يمكن أن نلمس في تاريخ الكلمة اعتماداً على الانشقاق نوعاً من المساعدة.

ففي الغالب، إذا لم نقل في كل اللغات، يكون الاشتقاق اللفظي الذي يقابل كلمة عادل يدلّ على أصل مرتبط في نفس الوقت بقانون وضعي، أو ما كان في أغلب الحالات الشكل البدائي للقانون أو للعادة القاهرة. جستيم (*Justum*) هو صورة من *Jussum* أي ما أمر

به *Jus*. هو من نفس الأصل ظ متأتية من ج الذي من بين أهم معانيه على الأقل في ما يتعلق بالعصور التاريخية لليونان، هو تابع للقانون ففي الأصل هو يعني فحسب طريقة أو نمط القيام بالأشياء، لكن سرعان ما أصبح يعنى الطريقة التي يؤمر بها، والتي على السلطات المعترف بها، السلطة الأبوية والسلطة القضائية أو السياسية، أن تعمل على تطبيقها. فالمعنى الأصلي لـ *Recht* الذي منه اشتق right وrighteous لم يكن في صلة بالقانون، بل بما هو مستقيم من الناحية المادية، وكذلك هو الأمر بالنسبة لـ Wrong ولما يرادفه في اللاتينية، يعني ما هو معوّج أو ملتو. من هذا المنطلق يبرز البعض أنّ الحقّ لا يعني في الأصل القانون لكن على عكس ذلك كان القانون يعني ما هو مستقيم. فمهما يكن الأمر، فإنّ القول بأن القانون (*Droit, recht*) أصبح منحصراً في دلالته على القانون الوضعي. بالرغم من أنّ العديد من الأفعال التي لا يقتضيها القانون تكون ضرورية بنفس الدرجة لتحقيق الاستقامة أو النزاهة الأخلاقية. فإنّ ذلك يبرز الطابع الذي تتسم به في الأصل الأفكار الأخلاقية. فقصور العدالة هي المحاكم وإدارة العدالة تطبيق القانون (*La justice*)، وبالفرنسية هو اللّفظ المخصّص للدلالة على وظيفة القضاء[1]. ولا شك، في رأيي أنّ الفكرة الأصلية في تكوين مفهوم العدل كانت تتمثّل في مطابقة القانون. وكانت هذه هي الفكرة التي نجدها عند اليهود إلى حدّ ميلاد المسيح، كما كان ذلك منتظراً من شعب كانت قوانينه محاولة للإلمام بكل المواضيع التي هي بحاجة

---

(1) لست بصدد اقتراف السفسطة التي ترجع بنوع من اعتراف بالحقيقة لهرن توك (Horn Tooke) والمتمثلة في الاعتراف بأن الكلمة يجب أن تواصل في التدليل على ما هو معني بها في الأصل. إن الاشتقاق اللفظي هو توضيح ما تدل عليه الفكرة الآن لكن التوضيح الأفضل يتمثل في كيفية بروزها.

إلى قواعد. وهي كذلك حالة من كانوا يعتقدون في صدور هذه القوانين عن كائن أسمى، لكن في ما يتعلّق بأمم أخرى وبخاصّة منها الإغريق والرّومان، الذين كانوا على علم بأن قوانينهم هي قوانين موضوعة وضعاً، وأنّها مسترسلة في ذلك عن طريق البشر. فلم تكن تخشى الاعتراف بأنّ أولئك البشر يقدرون على سنّ قوانين فاسدة وبإمكانهم القيام باسم القانون، ببعض الأشياء، ومن منطلق نفس الدوافع كالتي يقوم بها الأفراد دون أن يعاقبهم القانون والتي يمكن تسميتها بظالمة. وهكذا فقد أصبح الشعور بالظلم مرتبطاً لا بكل انتهاكات القانون فحسب، بل بانتهاك لتلك القوانين التي من الممكن أن توجد. بما في ذلك، تلك التى كان من المفروض أن توجد، ولكنها لم توجد بعد. ويشمل ذلك القوانين نفسها إذا ما افترضنا أنها منافية لما يجب أن يكون عليه القانون. فهذه الصفة، تظل فكرة القانون وصفته الزجرية فيه مهيمنة على مفهوم العدل حتّى وإن كانت القوانين المهيمنة حالياً لم تعد مقبولة كقاعدة لها.

يرى البشر حقاً أنّ فكرة العدل وإلزاماتها هي مطبّقة على العديد من الأشياء التي ليست من الأشياء الخاضعة للقانون، والتي لا ترغب في أن تخضع بالضرورة إلى القانون. ولا أحد يرغب في أن تكون القوانين قادرة على التدخل في كلّ جزئيات الحياة الخاصّة. لكن كل واحد يعترف من خلال سلوكه اليومي أنّ شخصاً ما يمكن أن يكون عادلاً أو ظالماً وأنه يكون هو بالفعل قادراً على ذلك في الواقع. لكن وحتى في هذه الحالة، فإنّ فكرة الاعتداء على ما يعتقد أن يكون عليه القانون يبقى دائماً في صورة ملطفة. قد يلذّ لنا دائماً وقد يعتبر إحساسنا بالأصول جيداً أن نعاقب الأفعال التي نقدر أنها ظالمة، بالرغم من أنّنا لا نعتقد دائماً أنه من الصالح أن تتعهّد بذلك المحاكم. إنّنا نتنازل عن تحقيق ذلك لما يمكن أن يجرّ تحقيقه من

مساويء. فقد نكون سعداء عندما نرى السلوك العادل مفروضاً عن طريق الإلزام، وعندما نرى الظلم معاقباً حتى في أقصى جزئياته، وإن لم نكن متخوفين بحقّ من فكرة إعطاء الحاكم سلطة مطلقة على الأفراد. فعندما نعتقد أن شخصاً ما ملزم بالقيام بشيء ما باسم العدل فإنّ ذلك يعني في اللّغة المتداولة أنه عليه أن يكون مجبراً على القيام به، فيطيب لنا أن نرى الإلزام مطبقاً من طرف أي شخص بيده السلطة. فإذا وجدنا أنّ تطبيق ذلك بالقانون قد لا يكون صالحاً فإنّنا نأسف على تلك الاستحالة، ونعتبر عدم معاقبة الظلم شرّاً ونعمل على إصلاح هذا الخلل بإعطاء شكل حادّ لتوبيخنا الشخصي، والعام الموجه للمذنب. هكذا إذاً نرى أن فكرة الإلزام القانوني تؤكّد دائماً مفهوم العدل حتى وإن كانت قد شهدت العديد من التحويرات قبل أن يتخذ هذا المفهوم شكلاً نهائياً، كالذي يتخذه في مجتمع وصل إلى درجة متقدمة في التطور.

يمثل العرض السابق في اعتقادي عرضاً حقيقياً في أبعد مداه لأصل فكرة العدل ولتطوّرها التدريجي، لكن علينا أن نلاحظ أنه لا يحتوي بعد على أي شيء يمكّننا من التمييز بين ذلك الإلزام والإلزام الأخلاقي عامة. حقاً، إن فكرة العقاب الجنائي الذي يمثل ماهية القانون لا يتدخل فحسب في تصور الظلم بل في تصور أي نوع من السوء، فلا نسمي أي شيء سيئاً إن لم نعني بذلك أنه يجب أن نعاقب الشخص بطريقة ما أو بأخرى، إن لم يكن ذلك بالقانون. فبرأي الآخرين، فإن لم يكن بالرأي العام يكون بتأنيب ضميره الخاصّ. هذه فيما يبدو نقطة التحوّل الحقيقية التي يدور حولها التمييز بين الأخلاق والمصلحة البسيطة. إنه ليعتبر جزءاً من الواجب في أي شكل من أشكاله أن نجبر أي الشخص على القيام به على أحسن وجه. فالواجب هو الشيء الذي يمكن أن يطالب الشخص

بتأديته كما لو كان يسدد ديناً. ولا نسمي ذلك واجباً إلاّ بقدر ما نعتقد أنه مطالب بالقيام به. يمكن بسبب الحذر أو لمصلحة أشخاص آخرين أن ندافع على عدم القيام به حالياً. لكن الشخص نفسه، وكما يدرك بكل وضوح أنه لن يكون في وضع يسمح له بتقديم شكوى. وعلى خلاف ذلك توجد أشياء أخرى نتمنى أن يحقّقها الأشخاص، وهي تلك الأشياء التي نحبذ أن يقوموا بها، أو تلك التي يعجبنا قيامهم بها. وبالطبع نكرههم أو نحتقرهم لعدم قيامهم بها، ومع ذلك نقبل أنهم ليسوا ملزمين بالقيام بذلك، إذ لا يتعلّق الأمر بإلزام أخلاقي، وإنّنا لا نلومهم بمعنى أنّنا لا نعتقد أنهم يستحقون بالفعل العقاب فكيف نصل بهذه الأفكار إلى فرض العقاب، أو عدم فرضه هذا ما سيظهر بالطبع لاحقاً. وإني أعتقد دون أدنى شكّ أنه لا يوجد تمييز في نهاية المطاف ما بين مفهومي الصح والخطأ. وأنّنا نسمي أي سلوك سيء، أو نستعمل كبديل عبارة أخرى تدلّ على الكراهية أو على النفور طبقاً لاعتقادنا حول ما يجب على الشخص أو ما لا يجب أن يعاقب بسببه. ونقول إنه من الأحسن أن يقوم بهذا أو بذاك حتّى يصبح الأمر مرغوباً فيه أو محموداً، بحسب رغبتنا في جعل الشّخص المعني بذلك ملزماً، أو على الأقلّ مقتنعاً، أو مدعواً للقيام بالفعل بتلك الصفة(2).

هذه إذاً هي الخاصية المميزة التي تفصل ليس العدل فحسب، بل الأخلاق في مجملها عن المجالات المتبقية منها والمتعلقة بالمصلحة وبالتقدير. فما زال البحث عن الخاصيّة التي تميز العدل

---

(2) انظر هذه النقطة التي أكد عليها وجسمها الأستاذ بين (Bain) في فصل رائع عنوانه «الانفعالات الأخلاقية أو الحس الأخلاقي» «The Ethical Emotions, or the Moral Sense» في الجزء الثاني من مقاليه اللذين يتركب منهما عمله الدقيق والعميق حول الذهن. انظر: Alexander Bain, *The Emotions and the Will* (London: Parker, 1859), p. 284.

عن الفروع الأخرى للأخلاق قائماً. وإنّنا نعرف الآن أنّ المؤلفين المختصين في الأخلاق يقسمون الواجبات الأخلاقية إلى قسمين وإن تمت الإشارة إليها بعبارة لم يوفقوا في اختيارها، هي واجبات متعلّقة بإلزام تام، وواجبات متعلقة بإلزام غير تام. وإنّ الواجبات الأخيرة هي تلك التي، وبالرغم من أنّ الفعل واجب، يترك فيها لاختيارنا تحديد المناسبات الخاصّة لإنجازه مثلما هو الحال بالنسبة للبر والإحسان اللذين نكون في الحقيقة ملزمين على القيام بهما، لا لصالح شخص معين، ولا في أي وقت محدّد. و[بالرجوع] إلى لغة فلسفة القانون، بما هي اللغة الأكثر دقّة، فإن واجبات الإلزام التام هي تلك الواجبات التي يتولد عنها حق مصاحباً لها لفائدة شخص، أو أشخاص. [أمّا] الواجبات ذات الإلزام غير التام فهي الواجبات الأخلاقية التي لا يتولد عنها أي حقّ. أعتقد أنّ البعض سيتبين أن هذا التمييز يتزامن تماماً أنه قائم ببطء مع ذلك التمييز القائم بين العدل وغيره من الواجبات الأخلاقية الأخرى. من خلال تعرّضنا إلى مختلف المعاني المتداولة للعدل ظهر أن ٱلعبارة بصفة عامّة تتضمّن فكرة حقّ لشخص ما، [أي] استحقاق لفائدة شخص أو أكثر مثل ذاك الاستحقاق الذي يسنده القانون عندما يسلم حق الملكية أو أي حقّ قانونى آخر. سواء كان الظلم متمثلاً في حرمان شخص مما يملك أو نقض عهد تم معه، أو في معاملته بكيفية أسوء مما يستحقّه، أو أسوء من معاملة أشخاص آخرين لا يملكون استحقاقات أكثر منه ففي كلّ الحالات فإنّ الافتراض يقتضي شيئين هما، القيام بفعل سيء، وشخص معين تمت الإساءة إليه. ويمكن أن يتأتى الظلم عن معاملة شخص معاملة أفضل من التي نعامل بها غيره. لكن الخطأ في هذه الحالة يتعلّق بالمنافسين الذين، هم أيضاً أشخاص معنيون. ويبدو لي أنّ الخصائص المميزة في هذه الحالة ـ حقّ لشخص ما يرتبط بإلزام أخلاقي ـ تتمثل في الاختلاف الجوهري بين العدل

والكَرم والإحسان. فالعدل يقتضي شيئاً لا يمثل القيام به خيراً ولا يمثل الامتناع عنه شرّاً، بل يقتضي شيئاً يستطيع فرد خاص مطالبتنا به على أنّه حقّ أخلاقي. لا أحد له حق أخلاقي في سخائنا أو إحساننا، لأنّنا لسنا ملزمين أخلاقياً بممارسة هذه الفضائل تجاه أي شخص كان، وسنجد مثلما هو الحال في كل تعريف دقيق، أنّ الحالات التي تبدو متضاربة معه هي في نفس الوقت تلك التي تؤيده أكثر.

فحتى الفيلسوف الأخلاقي الذي يحاول كما حاول البعض أن يجعل الإنسانية في مجملها، ليس أي شخص معين، لها حقّ في كلّ الخير الذي يمكن أن تقوم به لفائدتها، فإنّه بهذه النظرية يضمن السخاء والإحسان في مقولة العدل. إنه مجبر على الاعتراف بأنّ مجهودات في النطاق الممكن يعود الفضل فيها لأمثالنا، وبالتالي يجعلون هذه المجهودات بمثابة الدّين ـ أو قل إنّنا لا نستطيع أن نعترف بالقدر الكافي بجميل ما قام به المجتمع تجاهنا، معتبرين ذلك حالة من حالات الاعتراف بالجميل، وإنّنا نعترف بأنّ كلتا الحالتين هي ضمن الحالات الخاصّة بالعدل، فأينما وجد حقّ فذلك من مشمولات العدل لا من مشمولات فضيلة الإحسان. ولا يمكن أحد إلا أن يضع الفرق بين العدل والأخلاق. بصفة عامّة أينما وضعناه في الحال، سيجد نفسه عاجزاً إطلاقاً عن الفصل بينهما جاعلاً الأخلاق مندمجة في العدل.

بعد أنّ كنّا قد حدّدنا العناصر المتميزة والتي تدخل في تكوين فكرة العدل فإنّنا الآن على استعداد للخوض في البحث عمّا إذا كان الشعور المصاحب للفكرة مرتبطاً بها بما هو نعمة خاصّة من نعم الطبيعة، أو أنه نما بفضل بعض القوانين المعروفة خارج الفكرة ذاتها، وخاصّة إذا ما كانت قد نشأت عن مراعاة المصلحة العامة.

إنّني أتصور أن الشعور ذاته لم ينشأ عن أي شيء يمكن تسميته بصفة عامة ودقيقة، على أنه فكرة المصلحة. لكن وإن لم يكن الشعور صادراً عنها فإنّ ما هو أخلاقي فيه متأت منها.

لقد رأينا أنّ العنصرين المكونين والأساسيين للشعور بالعدل هما الرغبة في عقاب الشخص المتسبب في الضرر، والاعتقاد بأنّ هنالك شخصاً معيّناً أو أشخاصاً معينين أُلحق بهم الضرر.

والآن يبدو لي أنّ الرغبة في عقاب شخص أساء إلى شخص ما هو ردّ فعل تلقائي نابع من نوعين من المشاعر، كلاهما طبيعيان، في أعلى درجة، باعتبارهما غريزيين، أو هما شبه غريزيين، وهما الدفاع عن النفس والإحساس بالتعاطف.

من الطبيعي أن نشعر بالغيظ من جراء إساءة حاصلة أم ممكنة وأن نصدّها، وأنّ نثأر لأنفسنا منها سواء اقترفت تجاهنا، أو تجاه من نتعاطف معهم. لسنا في حاجة ههنا لمناقشة أصل هذا الشعور سواء كان غريزة، أو نتجه للذكاء، فإنّه كما نعلم ذلك يمثل قاسماً مشتركاً في الطبيعة الحيوانية، لأنّ كلّ حيوان يحاول إيذاء أولئك الذين اعتدوا عليه، أو الذين يعتقد أنهم على وشك الاعتداء عليه هو أو صغاره.

فالبشر لا يختلفون في هذه النّقطة بالذّات عن بقية الحيوانات الأخرى إلاّ في خاصتين: **أوّلاً** في قدرتهم على التعاطف، لا فحسب مع مماثليهم، أو مثل البعض من الحيوانات النبيلة التي تتعاطف مع البعض من الحيوانات الطيبة معها، بل مع كلّ البشر، وحتى مع كلّ الكائنات الحاسة.

ثانياً: في تمتعهم بذكاء متطور أكثر من ذكائهم مما يعطي لمجموع مشاعرهم مجالاً أوسع سواء تعلّقت بذواتهم، أو كانت

متعاطفة مع الذوات الأخرى. بفضل ذكائه المتفوق، وبغض النظر عن الدرجة العالية لتعاطفه، فإنّ الإنسان يكون قادراً على تحقيق مصلحة مشتركة بينه وبين المجتمع البشري الذي هو جزء منه، بكيفية يتحوّل فيها أي سلوك يهمّ أمن المجتمع عامّة، إلى سلوك يهم أمنه الخاص، ويدعم غريزة (إن وجدت غريزة ما) الدفاع عن نفسه. فالذكاء المتفوق مضافاً إلى القدرة على التعاطف مع البشر عامة، يؤهله ليربط نفسه بالفكرة الجماعية لقبيلته أو لبلده أو للبشرية على نحو يوقظ فيه أي فعل ضار غريزة التعاطف ويحثه على المقاومة.

إنّ الشعور الخاص بالعدل، وفي إحدى عناصره المتمثلة في رغبة العقاب، هو إذاً، وكما اعتقد الإحساس الطبيعي للأخذ بالثأر، أو للانتقام الذي أصبح بفضل الفكر والتعاطف مطبقاً على هذه الأضرار. أي على تلك الآلام التي أصابتنا بتوسط المجتمع في جملته، أو كانت مشتركة بيننا وبينه. لا يتضمّن هذا الشّعور في ذاته أي شيء أخلاقي، فما هو أخلاقي فيه هو تبعيته الخاصّة للتعاطف الاجتماعي الذي يقوم عليه، ويستجيب لندائه لأنّ الأحاسيس الطبيعية تجعلنا نحسّ دون تمييز بأنّ ما قام به أيّ شخص هو مقلق بالنسبة إلينا. لكن عندما يكسبه الشعور الاجتماعي طابعاً أخلاقياً، فإنّ هذا الشعور يسير فحسب في اتجاهات مطابقة للخير العام. ويشعر الأشخاص فحسب بضرر ألحق بالمجتمع وإن لم يكن ضرراً يصيبهم، وأن لا يشعروا بضرر تجاه أنفسهم، مهما كان مؤلماً إذا لم يكن من قبيل ذلك النّوع الذي يكون للمجتمع فيه معهم مصلحة لقمعه.

ليس لدينا أي اعتراض على هذه النظرية، فعندما نحس بأنّ شعورنا الخاصّ بالعدل قد تم الاعتداء عليه، فإنّنا لا نكون بصدد التفكير في المجتمع بصفة عامّة، أو في أي مصلحة عامّة، بل لا

نفكر إلاّ في الحالة الفردية. بالتأكيد فإنّه من السائد جدّاً، بالرغم من إمكانية شيوع العكس تماماً، أن نشعر بالحقد لأنّنا شعرنا بالألم، لكن بالنسبة لشخص يكون حقده فعلاً إحساساً أخلاقياً بمعنى أنه إن يعتبر الفعل عرضه للوم قبل أن يسمح لنفسه بالشعور بالحقد من جرائه، إنّ هذا الشخص وإن لم يتمكن من التصريح لنفسه بأنّه يدافع عن مصلحة المجتمع، فإنّه بالتأكيد يشعر فعلاً بأنه بصدد إقرار قاعدة تكون صالحة لغيره، كما هي أيضاً صالحة لنفسه. إن لم يكن بصدد الشعور بهذا الإحساس ـ إذا ما كان بصدد النظر إلى الفعل بما هو فحسب مؤثراً فيه بصفة فردية، فهو لا يكون عادلاً بصفة واعية. إنّه غير معني بالعدل في أفعاله. لقد قوبل هذا الأمر حتى من طرف رجال الأخلاق المعادين للنفعية عندما اعتبر كَنْت (Kant) [كما لاحظنا] مبدأ أساسياً من مبادئ الأخلاق «إفعل بكيفية تتحوّل بها قاعدة السلوك إلى قانون بالنسبة لكل الكائنات العاقلة». فإنه قد اعترف افتراضياً أنّ مصلحة النوع البشري بصفة كلية، أو على الأقل مصلحة النوع البشري بدون إقصاء يجب أن تكون حاضرة في ذهن الفاعل، عندما يكون بصدد اتخاذ قرار واع على مدى أخلاقية الفعل، وإلاّ فإنّه يكون مستعملاً لألفاظ بدون معنى ـ لأنّ القاعدة حتى في حالات الأنانية القصوى لا تحتمل إمكانية قبولها من طرف الكائنات العاقلة ـ أي أن يوجد أي عائق لا يمكن تجاوزه بخصوص طبيعة الأشياء، ويحد من قبولها إذ لا يمكن حتى أن نحتمل إمكانية الحفاظ عليها.

فحتى نعطي معنى لمبدأ كَنْت (Kant) يجب أن يكون المعنى المتضمن فيه متمثلاً في أنه، علينا أن نحدد سلوكنا بقاعدة يمكن لكل الكائنات العاقلة أن تتبناها، وذلك بمراعاة الفائدة الحاصلة منها للمنفعة المشتركة.

لنلخص قائلين: «إنّ فكرة العدل تفترض أمرين: قاعدة من قواعد السلوك، وشعور يجازي القاعدة. يجب أن نفترض أنّ الأولى مشتركة بين كلّ النّاس، وموجّهة نحو تحقيق الخير لهم، والأخرى تتمثل في الرغبة في تحمّل العقاب من طرف أولئك الذين يخالفون القاعدة. إنّنا نضمن بالإضافة إلى ذلك تصوّر شخص معين يتألّم من جرّاء مخالفة [القاعدة] والذي [حتى نستعمل العبارة الملائمة للوضع] قد تمّ الاعتداء على حقوقه من جرّاء ذلك». ويبدو لي أنّ الشعور بالعدل هو الرغبة الحيوانية في الانتقام بسبب الإساءة الملحقة بالنفس، أو الملحقة بمن نتعاطف معهم، التي تتّسع إلى حدّ احتواء كل الأشخاص بفضل القدرة البشرية على التعاطف المتّسع، وعلى المصلحة الخاصّة الواعية.

إنّ الشعور يستمد أخلاقيته من العناصر اللاحقة، ويستمدّ من العناصر السابقة تأثيره الخاص وطاقته على المطالبة الذاتية.

لقد بينتُ من خلال كلّ هذا أن فكرة الحقّ الموجودة لدى الشخص المتضرر، والذي تم الاعتداء عليه بذلك الضرر، ليست عنصراً منفصلاً ضمن تركيبة الفكرة والشعور بل هي شكل من الأشكال التي يمكن أن يكتسبها العنصران الآخران، وتتمثل هذه العناصر في الاعتداء على شخص معيّن، أو على أشخاص من ناحية، والمطالبة بالعقاب من ناحية أخرى. إنّي أعتقد أنّ البحث في أفكارنا سيبرز أنّ هذين الشيئين يتضمّنان كلّ ما نقصده عندما نتحدّث عن الاعتداء على حقّ ما. عندما نسمي شيئاً ما حقّ شخص معين فإنّنا نعني بذلك أنّ لذلك الشخص الحقّ في مطالبة المجتمع بحمايته باعتباره مالكاً له وذلك، وفي نفس الوقت، بقوّة القانون أو بقوّة التربية والرأي العامّ. إذا كان لديه ما نعتبره مطلباً كافياً، بقطع النظر عن أهمية حتى يكون له شيء يضمنه له المجتمع فنقول عند ذلك

إنّ له حقّاً فيه. إذا كنا نرغب في إثبات أنه لا يوجد أي شيء يعود إليه أو يمتلكه بالقانون كحق، فإنّنا نعتقد أنّ ذلك يتم بمجرّد أن نقبل أنّ المجتمع غير ملزم بأخذ الإجراءات [اللازمة]، ليضمن له حقّه لكن يجب ترك ذلك للصدفة أو لموقفه الخاصّ. هكذا إذاً نقول إنّ لشخص ما الحق فيما استطاع أن يحصل عليه في إطار التنافس المهني المنصف. لأنّ المجتمع ليس ملزماً بتمكين أي شخص آخر، ولا ملزماً بمنعه من محاولة الحصول على ما يستحقه بالقدر الذي يستطيع به تحقيق ذلك. فليس له الحقّ في ثلاثمئة في السنة على الرغم من أنه قد يحدث أن يكسب هذا. لأنّ المجتمع ليس مطالباً بضمان استحقاقه لذلك المبلغ. على العكس فإنّ كان له الحق في الحصول على ثلاث بالمائة من عشرة آلاف ليرة فإنّ له الحقّ في ثلاثمئة في السنة لأنّ المجتمع أصبح في وضع يلزمه بتوفير دخل من هذا المبلغ.

أن يكون لنا حق، هو فيما أعتقد، لأن نملك شيئاً ما يجب على المجتمع أن يدافع عن امتلاكنا له إلى حدٍّ ما، بحيث يسأل عن سبب هذا الوجوب فإنّي لا أستطيع أن أقدّم له سبباً آخر غير المنفعة العامّة. إن لم تكن هذه العبارة قادرة أنّ تبلغ شعوراً كافياً حول قرّة هذا الإلزام، ولا أن نعتبر الطاقة الخاصّة بذاك الشعور، فيعود ذلك إلى تركيبة ذاك الشعور التي لا تتضمن عنصراً منطقياً فحسب بل تتضمّن أيضاً عنصراً حيوانياً يتعطّش للأخذ بالثأر، ويستمد هذا التعطّش شدّته في الآن نفسه من مبرراته الأخلاقية التي هي نوع من أنواع المنفعة التي يخصّها، والتي تمثل نوعاً ما ومؤثراً بكيفية خارقة للعادة. فالمنفعة المرجوّة هي منفعة الأمن التي تمثل بالنسبة لمشاعر كلّ شخص المنفعة الأكثر ضرورة للحياة من كلّ المنافع الأخرى. فكلّ الفوائد الدنيوية يحتاجها شخص معيّن ولا يحتاجها شخص

آخر، ويمكن حتى للعديد من الأشخاص إن اقتضى الأمر أن يتخلّوا عنها بطيب خاطر، أو أن يقوموا بتعويضها بشيء آخر لكن لا يوجد أي إنسان يكون بمقدوره أن يتخلّى عن الأمن لأنّنا نعوّل عليه في التحصّن ضدّ الشرّ وفي الحفاظ على قيمة كل خير أو كل خير لاحق. ما دام لا يوجد شيء يستحقّ أي قيمة بالنسبة إلينا غير متعة اللحظة التي بإمكانها أن تتخذ لدينا أي قيمة، وإن كنا سنحرم من كل شيء في اللحظة الموالية مما كان موقتاً أقوى بالنسبة إلينا. أمّا الآن فإنّ ما نحتاجه أكثر من كل الضروريات الأخرى بعد الغذاء المادي، لا يمكن أن نحصل عليه إلا إن كانت الآلية التي تمكننا منه في اشتغال فعلي ودون توقف. إنّ تصورنا إذاً لما نطالب به. فالمخلوقات البشرية بخصوص الالتقاء حول جعل الأمن الأساس العميق لوجودنا فيجمع حوله بقدر متسع أكبر من تلك التي تتعلّق بأكثر الحالات العامّة للمنفعة إلى حدّ أن الفرق في الدّرجة (كما هو الحال عادة بالنسبة للمجال النفسي) يصبح فرقاً حقيقياً في النوع. إنّ المطالبة تحمل طابع الإطلاقية هذا وتحمل كذلك هذه اللامحدودية الواضحة والتي لا يمكن أن تقاس بأي اعتبارات أخرى، وهي التي تمثل الفرق بين الإحساس بالحق والإحساس بالباطل والفرق بين المنفعة العادية وانعدام المنفعة.

إنّ الأحاسيس المعنية تبلغ من القوّة إلى درجة أنّنا نعوّل وبكل تفاؤل على العثور على صدى ذلك الاحساس في الحالات الأخرى (كلّ الكائنات مهتمة كذلك)، وأن عبارة يحق عليه، وبإمكانه أن تتحول إلى «يجب»، وأن الاعتراف بعدم إمكانية الاستغناء عنها يتحول إلى ضرورة أخلاقية مماثلة لضرورة الطبيعة، وغالباً ما لا تكون أدنى منها في صرامتها الإلزامية.

إذا لم يكن التحليل السابق، أو أي شيء شابهه صحيحاً

بخصوص مفهوم العدل، إذا كان العدل مستقلاً تماماً عن المنفعة، ويكون مبدأ في ذاته، بإمكان الذهن إدراكه بفضل التأمل البسيط. فيكون من الصعب فهم الالتباس الشديد المحيط بهذه الاستشارة الباطنية، ولما تبدو العديد من الأشياء عادلة أو غير عادلة من خلال المنظور الذي ترى فيه.

نحن على علم باستمرار أنّ المنفعة هي مبدأ غير موثوق فيه، وهي مبدأ يؤوله كل شخص تأويلاً مختلفاً. وأن لا أمان إلاّ بفضل أوامر العدل الثابتة، والتي لا تمحى ولا تخطئ أبداً، والتي تحمل في ذاتها بداهتها دون أن تتبع تقلبات الرأي. بإمكاننا من هذا المنطلق أن نفترض أنّه لا مجال للمنازعة حول مسائل العدل، أي إن اتخذنا هذا كقاعدة بالنسبة إلينا، فإنّ تطبيقها في أي حال صادفنا يمكن أن يتركنا في حالة يتضاؤل فيها الشك مثلما هو الحال فى الاستدلال الرياضي. فحتى الآن والحال كذلك، بمعنى إذا ما وجد قدر من الاختلاف في الرأي، ونقاش حاد حول ما هو عادل يضاهي مسألة ما هو مفيد بالنسبة للمجتمع فلن يجد في مختلف الأمم والأفراد تصوّرات مختلفة للعدل فحسب، ولكن سيجد في ذهن نفس الشخص الواحد أن العدل لا يقابل قاعدة واحدة ومعينة، أو مبدأ أساسياً، بل سيجد العديد من القواعد التي لا تلتقي دائماً فيما تأمر به، وسنحتار في الاختيار بينها فلا ندري هل أنه موجه في نفس الوقت ومن طرف مبدأ خارجي، أو من طرف ـ إيثاراته الخاصّة.

على سبيل الذكر، هناك البعض من يقول إنه من الظلم معاقبة أي شخص لكي يعتبر الآخرون. وإن العقاب لا يكون عادلاً إلاّ إذا كان القصد من تطبيقه تحقيق الخير للمتألم ذاته. ويدعي آخرون عكس هذا تماماً، معتبرين الاكتفاء بعقاب أشخاص قد أدركوا سنة من حرية التصرف من الحكم الذي أصدر بشأنهم، من أجل فائدتهم

الخاصة هو استبداد وظلم ما دامت المسألة المطروحة متعلقة بمصلحتهم الخاصّة. فلا أحد لديه الحقّ في السيطرة على الحكم الخاص بهم. لكن يمكن أن نعاقبهم بعدل، إذا منعناهم من إلحاق الضرر بالآخرين، ويكون هذا ممارسة لحق مشروع في الدفاع عن النفس. ويؤكد السيد أوين (Owen) من جديد أنه من الظلم أن نعاقب بالمطلق، لأنّ المجرم لم يصنع طبعه الخاص. فالتربية التي تلقاها والظروف المحيطة به جعلت منه مجرماً، فهو لهذه الأسباب لا يكون مسؤولاً. إنّ كلّ هذه الآراء والمعتقدات معقولة للغاية. طالما أن المسلمات متعلقة بالعدل فحسب، دون البحث عن المبادئ التي تختفي وراءه، والتي هي في الأصل مصدر سلطته، فإنّي أكون عاجزاً عن تصوّر الكيفية التي بها يمكن الرّد على هؤلاء المفكرين. في الحقيقة كل واحد من الثلاثة يؤسس نظريته على قواعد العدل التي يعتقد أنها حقيقية. فيدعى الرأي الأول بأنّنا نعترف بأنه من الظلم أن نختار من ضمن المجموعة فرداً، وأنّ نضحي به دون موافقته تحقيقاً لفائدة بالنسبة للآخرين. أمّا الرأي الثاني فيدعي أنّنا نعترف بأن الأفعال الخاصة بالدفاع عن النفس هي أفعال عادلة ونعتبر أنه من الظلم أن نرغم شخصاً على جعل آرائه مطابقة للآراء الأخرى في ما يتعلّق بمصلحته الخاصّة. يلجأ أتباع أوين إلى المبدأ المعترف به والذي يعتبر أنه من الظلم أن نعاقب أي واحد فيما لا يقدر على منعه. فكل واحد من هذه البراهين يكون المنتصر بقدر ما لا يكون المدافع عنها ملزماً بأن يأخذ بعين الاعتبار قواعد أخرى للعدل غير تلك التي اختارها هو، لكن حالما نقابل بين مختلف القواعد فكل مجادل يبدو أنه لا يمكن أن يقدم للدفاع عن نفسه إلا ما يستطيع غيره تقديمه بالضبط. لم يكن بإمكان أي واحد منهم أن يتخلى عن تصور آخر يكون ملزماً مثله. هذه هي الصعوبات التي تم الاعتراف بها دائماً على أنها كذلك، وتم اختراع العديد من الحيل لتجنبها،

وللانتصار عليها. فكم لجأ للاحتماء من التصور الأخير من بين التصورات الثلاثة اخترع البشر ما أسموه بحرية الإرادة، متصورين بذلك أنهم يستطعون تبرير معاقبة إنسان تكون إرادته في حالة شديدة من الاستنكار، أو على الأقل إن افترضنا أنه وصل إلى هذه الحالة دون الأخذ بعين الاعتبار الظروف السابقة. للهروب من الصعوبات الأخرى كان الاختراع المفضل متمثلاً في وهم العقد الذي من خلاله، وفي فترة مجهولة التزم كل أفراد المجتمع بالخضوع للقوانين وكانوا متقبلين للعقاب في حالة عصيان، يقترفونه مقدمين بهذه الطريقة مشروعية الحق في عقابهم، أنه كان من الممكن أن لا يتمتعوا به والمتمثل في عقابهم سواء تحقيقاً لخيارهم الخاص أو تحقيقاً لخير المجتمع. لقد تم تصور هذه الفكرة السارة لتجاوز الصعوبة في مجملها وللتسرع بتسليط العقاب، وذلك بفضل قاعدة أخرى للعدل *Volenti non fit injuria* بمعنى أنه ليس من الظلم ما نأتي به بمحض موافقة الشخص الذي يفترض أنه مهان بسبب ذلك. إني في حاجة ماسة إلى ملاحظة أنه حتى ولو كانت الموافقة مجرد وهم فإن هذه القاعدة ليست أفضل من حيث التأثير من تلك التي قدمت لتعويضها. فعلى العكس من ذلك إنه نموذج مفيد للطريقة غير المنظمة والمنحلة التي تنمو بها المبادئ المفترضة للعدل. إن هذه الطريقة الخاصة دخلت في الاستعمال بكل وضوح على أنها مساعدة للمقتضيات الخشنة للمحاكم التي تكون في بعض الأحيان ملزمة بالاكتفاء ببعض القرائن غير اليقينية، تجنباً لأضرار أكبر قد تظهر في الكثير من الأحيان، ولو حاولنا معالجة الأمور بأكثر دقة. لكن المحاكم ذاتها لا يمكنها أن توافق على تلك القاعدة باستمرار دون أن تتناقض لأنها تعترف بالفساد الإداري إن وقع اتخاذها تحت تأثير الحيلة وأحياناً إثر خطأ بسيط أو إثر معلومات خاطئة.

مرة أخرى عندما نعترف بشرعية العقاب فكم هي عديدة التصورات المتضاربة للعدل التي تسلط الضوء على مناقشة النسبة الملائمة من العقاب، التي تتكافئ والمخالفات. فلا توجد قاعدة حول هذا الموضوع تفرض نفسها بكل قوة على الشعور البدائي والتلقائي الخاص بالعدل، مثل قانون الأخذ بالثأر، «العين بالعين والسن بالسن». فبالرغم من أن هذا المبدأ الخاص بالقانون اليهودي والإسلامي كان قد تم بصفة عامة التخلي عنه في أوروبا كقاعدة عملية، وأظن هناك في معظم العقول رغبة شديدة في الاحتفاظ به، وعندما يتخذ العقاب المسلط على معتدي هذا الشكل الدقيق عرضاً، فإن الشعور العام بالرضى يبين إلى أي درجة يكون طبيعياً الشعور الذي يجعلنا نقبل بالفعل التعويض المادي. بالنسبة للعديد من الناس فإن العدل المثالي في المادة الجزائية قد يقتضي أن يناسب العقاب الجرم، أي أنه يكون على مقياس الذنب الأخلاقي الذي اقترفه المعتدى (مهما كان المعيار الذي يتخذ ليقاس به الذنب الأخلاقي). فبالنسبة إليهم إن مسألة التعرف على درجة العقاب الكافية حتى يقع الردع عن الجريمة، هي مسألة لا تمت بصلة بالعدل، بينما يرى آخرون أن هذا الأمر هو الوحيد الذي يؤخذ بعين الاعتبار. وهناك آخرون يصرون على أنه ليس من العدل أن نسلط على أحد من مماثليهم ومهما يكن جرمه، كمية من الألم تفوق المقدار الذي قد يكفي لمنعه من أن يكرر الجرم وقد يكفي كذلك ليجعل الآخرين يمتنعون عن تقليد سلوكه السيئ.

فلنأخذ مثالاً آخر من موضوع تمت الإحالة إليه سابقاً: بالنسبة لشركة صناعية قائمة على التعاضد، فهل يكون من العدل أو عدمه أن يتقاضى صاحب موهبة، أو مهارة أجراً أعلى؟ من الجانب السلبي للمسألة، ثمة من يقول إن أي شخص بذل أقصى جهده قد أسدى

الخدمة على أحسن وجه بالمثل ولا يستحق استناداً على العدل أن يوضع في موضع دوني بسبب لم يقترفه هو من نفسه. صحيح أن القدرات العالية لها مزايا تفوق اللازم بالرجوع إلى الإعجاب الذي تثيره من حيث التأثير الشخصي الذي تأمر به، ومن خلال المصادر الداخلية للارتياح التي تكون حاضرة بدون أن نضيف لكل هذا النصيب الأهم في خيرات العالم، وإن هذا المجتمع يكون ملزماً في ما يتعلق بالعمل بتعويض من هم الأقل حظاً بسبب اللامساواة غير المستحقة، هو أكثر من جعل هذا الموضوع أكثر حدة. أما في شق مقابل فقد تم الاتفاق حول أن المجتمع يتلقى أكثر من العامل الأكثر كفاءة. ولأن خدماته تعتبر نافعة أكثر فإن المجتمع يكافئه بمقابل أرفع لهذه الخدمات. ولأن تقسيماً أهم للحصيلة الجماعية هو الآن ما تعمل على تحقيقه فإن لا يحقق له (المجتمع) طلبه فذلك يعتبر نوعاً من السرقة. فإن كان سيتقاضى فحسب أجراً مساوياً للآخرين، فإنّه سيطالب بحق أن ينتج مثلهم وأن يكتفي بتخصيص أقل مقدار من الوقت ومن العمل بالمقارنة مع قدرته الفائقة. فمن بإمكانه أن يحسم بين هذين الندائين المتنازعين حول مبادئ العدل؟ فالعدل يكون له ههنا وجهان، وجهان يستحيل فرض الانسجام بينهما وقد اختار المتنازعان طرفي نقيض، فأحدهما ينظر إلى ما هو عادل بخصوص ما يحب أن يتقضاه الفرد والآخر ينظر إلى ما هو عادل بخصوص ما يجب على المجموعة أن تدفعه، فكل واحد، ومن منطلق وجهة نظره الخاصة، لا يحصل على جواب. وأن يختار بينهما، استناداً على العدل يجب أن يكون اعتباطياً إلى أقصى درجة. فالمنفعة الاجتماعية وحدها هي التي بإمكانها أن تقرر ما سيتم اختياره.

كم هي كثيرة وكم هي، كذلك، متنافرة أيضاً قواعد العدل التي تمّ الرجوع إليها عند مناقشة توزيع الضرائب. فهناك من يرى أن دفعها

للدولة يجب أن يكون فيه نسبة عددية للموارد المالية. ومن وجهة نظر العدالة الطبيعية قد نقدم حجة قوية لصالح القضية المتمثلة في أنه يجب أن نتجاهل الموارد المادية، ويجب أن نطالب الجميع (كلما أمكن ذلك) بدفع نفس المبلغ. فمثلاً يدفع أعضاء مطعم، أو نادٍ، نفس المبلغ مقابل نفس الامتيازات سواء كانت لهم نفس الموارد أم لا. فلأن حماية القانون وحماية الدولة (بإمكاننا أن نذكر ذلك) مضمونة للجميع فالجميع يطالب بها بالتساوي. فليس هناك أي ظلم في أن يدفع الجميع نفس الثمن. إنه لمن العدل لا من الظلم أن يطالب تاجر كل حرفييه بدفع نفس الثمن مقابل نفس البضاعة ولا يطالب بثمن قد يتغير بحسب مداخيلهم، إن هذه النظرية كما تنطبق على الضرائب لا يوجد من يدافع عنها لأنها تتعارض إنسانية مع إدراك المصلحة الاجتماعية ولكن مبدأ العدالة الذي يستشهد به هو صحيح وملزم مثله مثل ما يمكن اللجوء إليه للطعن فيه. وفقاً لذلك فإنه يؤثر تأثيراً ضمنياً على خط الدفاع المستخدم في طرق أخرى لتقدير الضرائب. يرى آخرون بأنهم مضطرون لأن يبرروا أن الدولة تبذل أكثر جهد لفائدة الثرى منها لفائدة الفقير وهنا ما يبرر مطالبتها الأثرياء بمساهمة أكبر. بالرغم من أن هذا الأمر ليس كذلك في الواقع، إذ إن الأغنياء قد يكونون أقدر بكثير على حماية أنفسهم في غياب القانون والحكومة من الفقراء، وبالتالي قد يكون من المحتمل أن يحولوا ـ بكل نجاح الفقراء إلى عبيد لهم. ومن جديد، نرى آخرين يذهبون أبعد من هذا بكثير في نفس النظرية المتعلقة بالعدل إلى درجة أنهم يعتقدون أنه على الجميع دفع الأداء الشخصي الذي يكون مساوياً للدفاع عن أنفسهم (التي لها نفس القيمة بالنسبة للجميع) فيكون الأداء الخاص بحماية ممتلكاتهم غير متساوٍ وما دامت ممتلكاتهم هي نفسها غير متساوية. يقول آخرون في هذه المسألة أيضاً إن كل ما هو هام بالنسبة لإنسان، ما هو كذلك هام

بالنسبة لإنسان آخر. من منطلق هذه الالتباسات فإننا لا نجد نمطاً آخر لحلها سوى النمط النفعي.

هل إن الفرق إذاً بين العادل والنافع هو مجرّد تمييز وهمي؟ هل كان البشر تحت تأثير الوهم عندما كانوا يعتقدون أن العدل هو شيء مقدس أكثر من السياسة؟ وأنه علينا أن نصغي للأخيرة بعد أن النداء الأول الذي قدمناه حول طبيعة الشعور وحول أصله يعترف بوجود تمييز بينهما. ولا أحد ممن ينادي بأعظم ازدراء لاستتباعات أفعالنا بما هي عنصر من أخلاقيتها لا يولي أكثر اهتماماً مني لهذا الفرق. عندما أجادل ادعاءات أي نظرية تقبل بمقياس وهمي للعدل لا يكون مقاماً على المنفعة فإني أعتبر العدل المبني على المنفعة هو الجزء الرئيسي بلا نزاع، الجزء الأكثر قداسة والأكثر إلزاماً من الأخلاق بأسرها. العدل هو إسم لبعض من أقسام القواعد الأخلاقية التي تهم أساساً الشروط الضرورية للرفاهية البشرية. وهي بذلك تكون أكثر إلزاماً مطلقاً من أي قواعد أخرى لتسيير الحياة. وأن المفهوم الذي رأينا أن يكون ماهية لفكرة العدل، بمعنى فكرة حق تابع للفرد ويحمل ضمنياً طابعاً أشد الزاماً.

إن القواعد الأخلاقية التي تمنع البشر من إيذاء بعضهم البعض (والذي يجب أن لا تنسى أبداً أن تتضمن التدخل الأخلاقي غير المشروع في حرية كل فرد) هي المبادئ الأساسية والأكثر حيوية لرفاهية البشر من أي مبادئ أخرى مهما كانت مهمة والتي تحدّد فحسب أفضل طريقة لتسيير بعض الأقسام من الشؤون الإنسانية. كما أن لها خاصية تتمثل في كونها هي العنصر الرئيسي في تحديد كل المشاعر الاجتماعية للنوع البشري. وأن مراعاتها هي وحدها الكفيلة بالمحافظة على السلم بين الكائنات البشرية إن لم تكن طاعتها هي قاعدة استثنائية، فترى كل حد لكل شخص آخر عدواً ممكناً، كان

يجب عليه أن يحمى نفسه منه على الدوام. وما يكاد يكون أقل أهمية هو أن هذه الأوامر هي من بين ما يكون لدى البشر من الأسباب الأقوى، والأكثر مباشرة لترسيخها بصفة متبادلة. فالاكتفاء بالوعظ البسيط، أو بنصائح متبادلة حول الحيطة يجعلهم ربما يعتقدون أو هم يعتقدون فعلاً أنهم لا يكسبون شيئاً: إن الفائدة الحاصلة من ترسيخهم لواجب الإحسان الإيجابي في ذهن كل واحد بالتبادل هي فائدة لا تمثل منفعة صائبة ومؤكدة ولكنها أقل منها إذ قد لا نحتاج دائماً إلى أن يحسن إلينا الآخرون لكننا في حاجة دائماً إلى أن لا يسيئوا إلينا. هكذا إذاً فإن القواعد الأخلاقية التي تحمي كل فرد من أن يلحق به الآخرون الأذى، سواء كان ذلك مباشرة أو بمنعه من حرية البحث عن مصلحته الخاصة، هي القواعد التي يكون أشدّ تعلقاً بها وهي تلك التي تكون له أقوى مصلحة في إعلانها وتدعيمها قولاً وفعلاً. إننا بفضل تطبيق هذه القواعد نختبر ونقرر مدى جدارته بالانتماء إلى المجموعة البشرية. بهذا يرتبط مدى ضرره، أو لا لمن هو في علاقة بهم الآن فإن قواعد الأخلاق هذه هي التي تكوّن أساساً والتزامات العدل. هكذا فإن حالات الظلم الأكثر بروزاً والحالات التي تعطي كلّ قوتها للإحساس بالظلم هي أفعال الاعتداء غير المبرّر، أو ممارسة السلطة ممارسة غير مبرّرة على شخص ما. أمّا الأفعال الأخرى فهي تلك التي تتمثل في الامتناع الاعتباطي عن إعطاء شخص ما يستحقه. ففي كلتا الحالتين نسبب لشخص ما ضرراً حقيقياً، إما في شكل ألم مباشر أو حرمان من خير، سواء كان من نوع مادي أو اجتماعي كان له سبب معقول في استحقاقه. فمعاقبة الكل (القوية) التي تأمر بمراعاة هذه القواعد الأخلاقية الأولى تضيف معاقبة كل من يعتدي عليها. فالدوافع الخاصة بالدفاع عن النفس وبالدفاع عن الآخرين وبالانتقام تتم جميعاً دعوتها ضدّ مثل هؤلاء الأشخاص، وتسمى جزاء أو معاملة الأذى بالمثل وتصبح مرتبطة

ارتباطاً شديداً بالشعور الخاص بالعدل، ويصبح متضمناً في الفكرة. الخير مقابل الخير هو أيضاً من أوامر العدل بالرغم من أنه أمر يمتاز بمنفعة اجتماعية جلية وأمر يستجيب لشعور طبيعي لدى الانسان فإنه لا يبد علاقة صريحة بالألم والاعتداء اللذين بتواجدهما في أغلب الحالات الأساسية للعدل والظلم يمثلان مصدر القوة المميزة لهذا الشعور. لكن بالرغم من عدم وضوح هذا الرابط، فإنه لا يكون أقل واقعية. إن الذي يقبل الفوائد ولا يعترف بإرجاعها عند الحاجة يفرض ألماً حقيقياً بعدم الإيفاء بإحدى أكبر الاستحقاقات الطبيعية والمعقولية وإحدى الاستحقاقات التي يجب على الأقل ضمنياً أن يكون قد أيدها، وإن لم تكن الفوائد نادراً ما تحققت بالفعل لو لم يساهم ضمنياً في تأييدها.

إن من بين الإخلاف بالوعد الذي يحتل أهم مرتبة من بين الشرور والأخطاء، الذي يبرر في اعتباره ما يمثل أهم طابع إجرامي بالنسبة لفعلتين تحتلان أرقى درجة في انعدام الأخلاق، وهما خيانة صديق، وعدم الإيفاء بوعد، نجد القليل من الآلام التي يستطيع البشر تحمّلها وتكون الأكبر وجروحها الأعمق من تلك التي يتحملها، عندما يتخلى عنه عند الحاجة صديق لطالما تعوّد على التعويل عليه بثقة مطلقة. لا توجد إلاّ أخطاء قليلة تفوق خطورة ذلك الخطأ المتمثل بكل بساطة في رفض فعل الخير. لا شيء يثير مثل تلك النقمة، إماّ من طرف الشخص الذي يتحمل الأذى، أو من طرف الملاحظ الذي يتعاطف معه. هكذا فإن المبدأ المتمثل في وجوب إعطاء كلّ ذي حق حقه أي الخير مقابل الخير والشر مقابل الشر لم يعد يفهم فحسب من خلال فكرة العدل كما قد عرفناها ولكن أيضاً هو بكل امتياز موضوع هذا الشعور القوي الذي يضع العدل بحسب تقدير البشر فوق مرتبة مجرّد النافع. إن الذي يقبل

الفوائد وينكر إرجاعها إذا ما اقتضى الأمر ذلك هو يسبب أذى حقيقياً، سواء كان من نوع مادي أو اجتماعي، وذلك بعدم الإيفاء بأحد الوعود المعقولة والطبيعية على أقصى حد، وهي إحدى الوعود التي يجب عليه على الأقل وبصفة ضمنية أن يشجعها وإلاّ فإن الفوائد قد تكون نادراً مكتسبة. إن أغلب قواعد العدل السائدة في العالم، والتي عادة ما تطبق في معاملاتنا هي مجرّد أدوات تجعل مبادئ العدل التي نتحدّث عنها الآن فاعلة. إنّ الشخص هو مسؤول فحسب عمّا قام به عن إرادته أو كان ضدّ تجنّبه بصفة إرادية. بمعنى أنه من الظلم أن نحكم على أي شخص لم يقع الإصغاء إليه إذ يجب أن يكون العقاب مناسباً للاعتداء وبنفس الشيء يجب أن تكون القواعد التي من المفروض أن تجنّب المبدأ العام المتمثل في معاملة السوء بالسوء إلحاق الضرر دون هذا التبرير. إنّ القسم الكبير من هذه القواعد العامّة متأت عن تطبيق المحاكم الذي اقتضى بصفة طبيعية أكثر لتكون قادرة على تحقيق وظيفتها المعترف بها والمتمثلة في إسداء العقاب عند الاقتضاء وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه.

إن كان الحياد من أولى الفضائل القضائية بما هو واجب من واجبات العدل فإنّ ذلك يعود إلى السبب الذي ذكرناه سابقاً بما هو شرط ضروري لتطبيق كلّ إلزامات العدل الأخرى. لكن ليس هذا فحسب هو مصدر المكانة الممتازة بين الواجبات الإنسانية التي تحتلها كل من المساواة والحياد اللذين هما في التقدير العام، وتقدير من هم مستنيرين من الخاصّة، متضمنين في مبادئ العدل. فمن وجهة نظر واحدة يمكن اعتبارهما نتيجة طبيعية للمبادئ التي تمّ وضعها بالفعل. فإذا كان من واجب كل واحد أن يعامله بحسب ما يستحقّه، وأن يبادل الخير بالخير كما يبادل الشرّ بالشرّ فينجرّ عن ذلك بالضرورة أنه يجب أن نعامل الجميع معاملة حسنة بالتساوي (إن

لم تمنعنا عن ذلك واجبات أرقى) لمن عاملونا معاملة حسنة بالمثل، وأنّ المجتمع يجب أن يعامل الجميع معاملة حسنة كذلك بالمثل بصفة مطلقة. هذا هو المقياس الأكثر تجريداً للعدل الاجتماعي والتوزيعي وهو الذي يجب أن تسعى كلّ المؤسسات ومجهودات كلّ المواطنين الصالحين بقدر المستطاع أن تلتقي حوله. لكن هذا الواجب الأخلاقي العظيم يقوم على أسس أكثر عمقاً لكونه ينبع من المبدأ الأخلاقي الأول ولا ينبع من مجرد استنتاج طبيعي منطقي من نظريات ثانوية أو مشتقة منها. إنّه متضمن في المعنى الفعلي للمنفعة أو في مبدأ أعظم سعادة. إنّ هذا المبدأ يكاد يكون مجرّد صورة لكلمات لا معنى لها إذا لم نفترض أن سعادة شخص ما متساوية في الدرجة (مع الاعتراف الخاصّ بالنوع) هي [في نفس الوقت] معتبرة مثلها مثل سعادة أي شخص آخر إذا ما توفرت هذه الشروط، تصبح كما هو في القول المأثور لبنثام «الجميع يحسب واحداً ولا أحد يعتبر أكثر من واحد»[3]، فيمكن تضمينه تحت مبدأ المنفعة بما هو

(3) انظر: Jeremy Bentham, «Plan of Parliamentary Reform,» in: Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, 11 vols. (Edinburgh: William Tait, 1838-1843) vol. 3, p. 459.

(4) إن تضمن أو احتوى الحياد المثالي بين الأشخاص في المبدأ الأول للشكل النفعي قوبل من طرف السيد هربرت سبنسر في كتابه **السكون الاجتماعي** (Herbert Spencer, *Social Statics* (London: Chapman, 1851), p. 94),

كتكذيب لادعاءات المنفعة بما هي التي تكفي في تسييرنا نحو الخير ما دام (كما قال) يفترض مبدأ المنفعة المبدأ السابق أن أي شخص له الحق في السعادة بالتساوي. يمكن أن نصف ذلك بصدق كأساس لكون نسبة متساوية للسعادة هي أيضاً نسبة مرغوب فيها بالتساوي سواء شعر بذلك نفس الأشخاص أو أشخاص مختلفون. لكن هذا لا يمثل افتراضاً مسبقاً لا بما هي مقدمة ضرورية لقيام مبدأ المنفعة، لكن بما هي المبدأ ذاته. (61، 63، 64) فما يكون مبدأ المنفعة إن لم تكن عبارة «سعادة» و«مرغوب فيها» عبارتين مترادفتين؟ لو وجد أي مبدأ متضمن، لا يمكن أن يكون مبدأ آخر غير هذا المبدأ القائل بأن قواعد الحساب مطبقة لتقييم السعادة كما هو الأمر بالنسبة لكل الكميات القابلة للقياس.

تعليق تفسيري له[4]. إنّ مطلب السعادة الذي يتساوى كل الأفراد فيه في تقدير رجل الأخلاق والمشرع يقتضي مطلباً متساوياً لكلّ الوسائل المؤدية للسعادة باستثناء الحالات التي يوضع فيها حدّ لهذه القاعدة، وهي الحالات المتمثلة في الأوضاع التي لا يمكن تجنبها في الحياة البشرية. والمنفعة العامّة التي تحتوي على مصلحة كلّ فرد يجب أن تكون هذه الحدود مؤولة بكل دقة بكيفية تصبح فيها أي قاعدة أخرى للعدل مثلها مطبقة، أو مدعوة لأنّ تطبق بصفة كلية. على عكس ذلك، كما سبق وأن أثبت ذلك، فإنّها ترتبط بالتصورات الخاصّة بكل فرد حول المصلحة الاجتماعية. لكن في أيّة حالة كانت يعتقد أنّها مطبقة فإنّها ترفع إلى درجة أمر من أوامر العدل. كل الأشخاص يعتقدون أن لهم الحق في معاملة مقامة على المساواة باستثناء الحالات التي تقتضي فيها بعض المصلحة الاجتماعية المعترف بها عكس ذلك. وهكذا فإنّ كل أنواع اللامساواة الاجتماعية لم يعد لها طابع يجعلها غير نافعة فحسب بل تصبح حاملة لطابع الظلم وتبدو كذلك مستبدة إلى درجة أن البشر يصبحون مؤهلين لمساءلة أنفسهم عن كيف سمحوا لأنفسهم بقبول ذلك الوضع بكل تسامح، بعد أن كانوا متناسين أنهم بأنفسهم وبالتأكيد كانوا متماشين مع مظاهر أخرى للامساواة باسم مفهوم المصلحة الذي تمّ نسيانه. فبعد إصلاح الأمر فإن الفوارق التي يقبلونها ستبدو لهم على نفس الدرجة من الفظاعة وتلك التي استطاعوا أخيراً إدانتها. فقد كان كل تاريخ التطورات الاجتماعية سلسلة من التحولات التي جعلت العادات، والمؤسسات الواحدة تلو الأخرى تنحدر من مرتبة الضروريات الأساسية، أو المفترضة كذلك للحياة الاجتماعية الى مرتبة المظالم، والاستبداد التي تم التنديد بها. هذا ما كان عليه الحال مع الفروق بين العبيد والأحرار، والنبلاء والأقنان، والعامة والشرفاء الرومان. وهكذا سيكون عليه الأمر وهذا ما هو كائن بالفعل جزئياً مع أرستقراطيات

اللون والعرق والجنس.

يبدو من خلال ما قيل، أن كلمة العدل تدل على متطلبات أخلاقية معينة، والتي اعتبرت إجمالاً، في أعلى مرتبة من سلم المنفعة الاجتماعية، وبالتالي فهي من التزام أكثر أهمية قصوى، من أي التزامات أخرى، على الرغم من حالات معينة قد تحدث، ويكون فيها واجب اجتماعي آخر يجبرنا لأهميته على التخلي عن القواعد العامة للعدل. مثلاً للحفاظ على الحياة لا يكون من قبيل ما يمكن أن نسمح به بل هو قبيل الواجب أن نسرق أو أن نأخذ عنوة الطعام أو الدواء الضروري أو أن نقوم باختطاف الطبيب المباشر والمؤهل الوحيد فنجبره على أداء وظيفته. في مثل هذه الحالات، وبما أننا لا نسمي أي شيء عدلاً مما ليس بفاضل فإنّنا نقول دائماً لا أنه لا يجب على العدل أن يترك المجال لأي مبدأ أخلاقي آخر، بل إنّ ما هو عادل في الحالات العادية هو ليس بعادل في الحالة الخاصة، استناداً على المبدأ الآخر. بهذا التدخل المفيد للغة فإنّنا نحافظ على الطابع الخاصّ لعدم قابلية التحقيق الذي يستند للعدل ونكون قد تجنّبنا هكذا ضرورة الإقرار بإمكانية وجود ظلم فاضل.

إنّ الاعتبارات التي أضفناها الآن تمكن في اعتقادي من حل المشكل الحقيقي الوحيد الخاص بالنظرية الأخلاقية النفعية. كان من البديهي دائماً أنّ كلّ الحالات الخاصّة بالعدل هي كذلك حالات خاصّة بالمصلحة. الفرق بينهما هو الشعور الذي يرتبط بالسابق بما هو مقابل اللاحق ـ فلو أخذنا بعين الاعتبار هذا الشعور المميز ـ إن لم يتم تحميلها خصوصية واعتبارها مجرد شعور أصلي، فإذا كان مجرّد شعور طبيعي للانتقام الذي نصبغ عليه أخلاقية لما يجعلها تتسع بقدر اتساع مطالب الخبير الاجتماعي، وإذا كان هذا الشعور موجوداً، وإذا ما وجب عليه أن يوجد في كل مجموع الحالات التي

تقابلها فكرة العدل، فهذه الفكرة لن تكون حجر الزاوية للأخلاق النفعية. فيبقى العدل هو الاسم المناسب لنوع من المنافع الاجتماعية التي هي أشدّ وأوسع أهمية وبالتالي أشدّ إطلاقاً، وأشدّ إلزاماً من أي منافع أخرى بما هي قسم منها (وإن ليس بالقدر الذي يمكن للأخرى أن تكون عليه في الحالات الخاصّة). وهي إذاً التي يجب أن تكون طبيعية بالقدر الذي تكون فيه محمية من طرف شعور لا يكون مختلفاً عن الشعور الأكثر اعتدالاً الذي يرتبط بالفكرة المجردة لتنمية ما يلذ للبشر وما يناسبهم بفضل الطبيعة القطعية لأوامره وبفضل كذاك الطابع الأشدّ حدّة لعقابه.

الثبت التعريفي

إدراك (Perception): يحمل الإدراك معنى واسع فيشمل المعرفة المباشرة لموضوع خارجي أو لواقع من وقائع الوعي. في علم النفس المعاصر كلمة إدراك تقتصر على المعرفة بواسطة الحواس لموضوع أو لحدث خارجيين.

إشباع (Satisfaction): يميز ميل بين السعادة والإشباع وهو تمييز أخلاقي هام بالنسبة إليه. فالإشباع التام هو خاص بالحيوان أما الإنسان فبإمكانه أن يشعر بالسعادة رغم أنه لم يحقق الإشباع التام.

ألكسندر بين (Alexander Bain) (1818-1903): أستاذ جامعي أحد أصدقاء جون ستيوارت ميل الذي يشترك معه في العديد من الأطروحات. اهتم كثيراً بالجانب النفسي.

ترنسندنتالي (Transcendental): كل مذهب يقبل صوراً ومفاهيم ماقبلية تهيمن على التجربة. عند استعماله هذا اللفظ يقصد ميل نزعة الفلاسفة من ذوي النزعة الصوفية وكارليل كذلك.

تضحية (Sacrifice): يتبنى ميل تصوراً للتضحية مخالفاً لكل من تصور بنثام وسبنسر، التضحية كما ذهب إلى ذلك بنثام مضرة. لكن بالنسبة إلى ميل تكون التضحية الواعية والمعقولة في فترة انتقالية

مقبولة فتساهم في بناء مجتمع أفضل فتهيئ لمجتمع قادم تصبح فيه الغيرية أمراً طبيعياً وتكون في غنى عن التضحية.

تـومـاس كـارلـيـل (Thomas Carlyle) (1881-1795): أحد أهم المفكرين في العهد الفكتوري وأهم ممثلي الحركة المثالية والصوفية القائمة ضد العلمانية والعقلانية. علاقة ميل بكارليل علاقة شخصية تظهر من خلال المراسلة التي دامت بينهما سنوات من 1832 إلى 1846 وهو تاريخ توقفها انظر: (Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill*) كان كارليل يجل الفلسفة والأدب الألمانيين بخاصة من خلال ممثليهما غوته (Goethe) ونوفاليس (Novalis). تأثر ميل بكارليل الذي ساهم فى إبعاده عن النزعة البنثامية الخالصة. يرفض كارليل حق الإنسان في السعادة فالإنسان الحكيم في رأيه هو غوته. لقد حول كارليل السكينة التي دعا إليها غوته إلى الزهد وهذا هو الاستسلام الذي نقده ميل في كتابه **النفعية**.

جـون لـيـويـلـن دايـفـس (John Llewellyn Davies) (1916-1829): رجل دين ومربٍّ ينتمي إلى الحركة الاشتراكية المسيحية ـ دايفس ـ وهي مؤسسات تعليمية لفائدة المال والنساء، وناضل مع أخته من أجل تمكين النساء من حق التصويت ومن أجل فتح كل الرتب الجامعية للنساء.

دافـع (Motive): لا يتمثل دافع الفعل الأخلاقي عند جون ستيوارت ميل في حب الإنسانية جمعاء بصفة عامة، فالدافع ليس ضرورياً وهو غير مبالٍ من الناحية الأخلاقية وليس من الضروري ولا من الممكن البحث عن سعادة الإنسانية يكفي أن يكون دافع الفعل سعادة عدد قليل.

كما اختلف ميل عن كونت في مسألة حقوق الفرد وفي حقوق

المرأة التي كان ميل أول فيلسوف يدافع عنها ويخصص لها كتاباً ضمن تصوره الاجتماعي بعنوان *Subjection of Women*.

مدرسة حدسية (Intuitive School): تحتوي المدرسة الحدسية على النظريات التي تقبل بتأسيس المعرفة على حقائق عقلية وأرقى من التجربة. تعتبر المدرسة الحدسية في مجال الأخلاق أن التمييز بين الخير والشر هو حدث لا يمكن تفسيره أو تحليله وهي نظرية الحدس الأخلاقي أو مبادئ الأخلاق الحدسية بما هي أخلاق أزلية لا تتبدل. ينقد ميل نظريات الحدس الأخلاقي بما هي نظريات محافظة لا تعترف لا بحرية الإنسان ولا بقيمة العقل والتجربة في المجال الأخلاقي.

نوعية (Variety): هي صفة ضمنية في اللذة وفي الفعل ولإدراكها دون إمكان الخطأ يجب عزلها عن صفاتها الخارجية.

نوفاليس (Novalis) (1772–1801): اسمه الحقيقي فريدريش فون هاردنبرغ (Frederich Von Hardenberg) شاعر وفيلسوف وأديب من ممثلي الرومنسية الألمانية التي تدافع عن قيمة المشاعر ضد العقلانية الخاصة بالقرن الثامن عشر. لقد مزج بين تأثيرات أفلاطون المتصوفة والنزعة الروحانية وشوبنهاور (Schopenhauer). نادى نوفاليس بالانتحار الفلسفي الذي استوحاه من محاورة فيدون لأفلاطون.

وضعية (Positivism): علاقة ميل بالوضعية علاقة خاصة ولا تحمل المعنى نفسه الذي تحمله عند كونت (Comte)، كان ميل أحد المعجبين بكونت وتبادل معه مراسلات دامت عدة سنوات (Lévy Bruhl, *Lettres inédites de John Stuart Mill* (1847 ـ 1841) *à Auguste* Comte (Paris: L'Harmattan, 2007)). يؤمن ميل بالعلم

مثله مثل كونت ولكنه لا يقصي لا الميتافيزيقا ولا الدين، إذ إنه اعترف بقيمة الدين وخصص له مقالاً بعنوان («Utility of Religion» وآخر بعنوان «Theism») ضمن مجموعة من المقالات بعنوان *Three Essays on Religion* (New York: Greenwood Press, 1969).

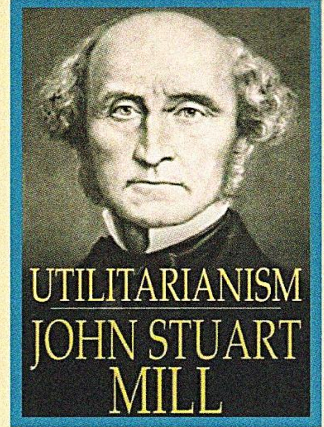
ثبت المصطلحات

Feeling	إحساس
Morals/ Morality	أخلاق
Morality of Action	أخلاقية الفعل
Will	إرادة
Foundations	أسس
Satisfaction	إشباع
Obligation	إلزام
Security	أمن
Evidence	بداهة
Experience	تجربة
Transcendental	ترنسندنتالي
Sacrifice	تضحية
Sanction	جزاء
Intuitive	حدسي
Right	حق
Impartiality	حياد
Prudence	حيطة

Good/ Right	خير
Motive	دافع
Proof	دليل
Desire	رغبة
Well Being	رفاهية
Ascetism	زهد
Happiness	سعادة
Sentiment	شعور
Expedient	صالح
Unjustice	ظلم
Custom	عادة
Justice	عدل
Practical	عملي
Ultimate Ends	غايات قصوى
End	غاية
Instinct	غريزة
Agent	فاعل
Moral Law	قانون أخلاقي
Capacities	قدرات
Dignity	كرامة
Pleasure	لذة
First Principals	مبادىء أولى
Secondary Principals	مبادىء ثانوية
Equality	مساواة
Critirium	معيار
Standard	مقياس

Godless (doctrine)	ملحدة (نظرية)
Utility	منفعة
Utile	نافع
Utilitarian	نفعي
Utilitarianism	نفعية
Private Utility	نفعية خاصة
Public Utility	نفعية عامة
Duty	واجب
Certainty	يقين

النفعية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

هذا العمل ترجمة عربية لكتاب جون ستيوارت ميل **النفعية** (*Utilitarianism*) المنشور في الجزء العاشر ضمن **الأعمال الكاملة لجون ستيوارت ميل** (*Collected Works of John Stuart Mill*) تحت عنوان **محاولات في الأخلاق والدين والمجتمع** (*Essays on Ethics, Religion and Society*)، ويندرج الكتاب ضمن النظرية التي أسسها جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) التي تعتبر اليوم من الشروط الضرورية لفهم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. في بداية القرن العشرين تم إعادة تأهيل **النفعية** من خلال كتاب إيلي هاليفي (Elie Halévy) الموسوم **تكوّن الراديكالية الفلسفية** (*La formation du radicalisme philosophique*) الذي أصبح بدوره من الكتب المعتمدة في دراسة النفعية في البلدان الأنجلوساكسونية.

- **جون ستيوارت ميل (1806–1873)**: فيلسوف واقتصادي بريطاني. نشر العديد من المقالات والكتب، تناول فيها قضايا فلسفية وسياسية واقتصادية. ومن مؤلفاته: *Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy* (1848), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843).

- **سعاد شاهرلي حرار**: ماجستير في الفلسفة. أستاذ مساعد في المعهد العالي للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية في تونس.



المنظمة العربية للترجمة

علي مولا

الثمن: 6 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-534-2

